Journal of Research for Christianity in China

中国基督教研究



主 编
Editor-in-Chief

肖清和[北京大学]
Qinghe XIAO [Peking Unviersity]

本期 执行主编
Executive Editor-in-Chief

冯成伟[富勒神学院]
Jacob Chengwei FENG [Fuller Theological Seminary]





ISSN: 2325-9914
No. 24 June 2025
DOI.org/10.29635/JRCC

2025年6月第24期

本刊所有文章可以在网站CCSpub.cc；CCSpub.org（备份）查询与下载。本刊已加入华艺线上数位图书馆，并加入 DOI 数据库。本刊现已被收入 ACI 学术引用文献资料库（Academic Citation Index）、OAJIF。

DOI.org/10.29635/JRCC

《中国基督教研究》（半年刊）由美国洛杉矶基督教与中国研究中心编辑出版，创刊于 2013 年，国际刊号为 2325-9914。本刊所刊发的文章，不代表出版机构与编辑委员之立场。投稿或任何意见，请发送至电子邮箱：ChristianStudies@163.com；或访问网站：ccspub.cc 或 ccspub.org。

This journal is collected in AIRITI Library and indexed in DOI database, OAJIF.

Journal of Research for Christianity in China (JRCC, Semi-Annual, ISSN: 2325-9914) is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA. This journal was founded in 2013. The articles in this Journal do not necessarily represent the view or position of the Centers or the editorial board. Submissions or any comments should be sent to this email address: ChrisianStudies@163.com. More information, please visit this website: CCSpub.cc. This journal is indexed in ACI (Academic Citation Index).

ISSN: 2325-9914

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)

No. 24, June 2025；2025 年 6 月·第二十四期

《中国基督教研究》半年刊·ISSN: 2325-9914

网站 Website: CCSpub.cc; CCSpub.org

国际刊号 ISSN: 2325-9914

投稿信箱 Submission Email: ChristianStudies@163.com



Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)
《中国基督教研究》半年刊 2025年6月第24期

编辑委员会 EDITORIAL BOARD

中国基督教研究

Journal for Research of Christianity in China

2025 年 6 月第 24 期

No. 24, June 2025

目 录 Contents









编者的话

From the Editor



众所周知，当人类进入第三个千年之后，全球基督教的版图已经有了翻天覆地的变化。神学家胡斯托·冈萨雷斯(Justo L. González)用“宏观改教”(macroreformation)来描绘基督教的中心从全球北方（欧洲和北美）转到全球南方（非洲、亚洲、拉丁美洲）。[1]在《下一个基督王国：基督宗教全球化的到来》（*The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*）一书中，菲利普·詹金斯（Philip Jenkins）形象地描绘这一改变，说在新千年的头几十年，一个典型的基督徒是非白人、非富裕、非北方，而且是女性。[2]这种转变的结果之一，正如韩裔循道宗神学家 Jung Yong Lee 所说，“基督教不再被独家视为西方宗教。事实上，基督教早已不仅是一种世界宗教，更是一种世界性的基督教。这意味着基督教无法仅从西方视角来理解。”[3]

从神学的角度，对芬兰裔路德宗神学家卡维里(Veli-Matti Kärkkänen)而言，基督教所经历的“宏观改教”意味着“神学就其本质而言都是处境化的”，无论神学家或神学思潮是否意识到这一点。这意味着，我们不能说只有主题上由白人神学家的神学才是“中立”的，而非洲神学家基于非洲敬祖传统的文化架构而构建的三一论就是“处境化”的。这两种神学都“都具有情境依赖性，只是情境依赖的方式不同。后一种方法更主动地寻求与特定情境的关联。”[4]在意识到神学的“泛处境化”的同时，神学家也不应轻视两千年教会历史所遗留给全球基督徒的产业。[5]因此，天主教宣教学家贝万斯(Stephen B. Bevans)和施罗德(Roger P. Schroeder)在《演变中的永恒》(*Constants in Context*)一书中，准确地阐明了基督教神学在不断变化、多元且常常令人困惑的背景下，需要如何处

[1] Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon, 1990), p. 49.

[2] Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 2.

[3] Jung Young Lee, *The Trinity in Asian Perspective* (Nashville: Abingdon, 1996), p. 11.

[4] Veli-Matti Kärkkäinen, *A Constructive Christian Theology For the Pluralistic World*, 5 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 2013–2017), 1:19.

[5] Kärkkäinen, *A Constructive Christian Theology For the Pluralistic World*, 1:20.

理基督教信仰与教义的恒常特征。基督教神学曾尝试过多种方式来“适应”文化挑战，其中一些方法并未取得理想效果。

本期的《中国基督教研究》收录了一般论文 13 篇，译文、书评、通讯各一篇。一般性文章涵盖了“全球南方”（亚、非）和“全球北方”（英国），从全球基督教不同的处境，同时体现了基督教神学的“恒常性”和“处境性”。

首先，从“处境性”的角度，瑞尔登(Michael M. C. Reardon)研究倪柝声的解经原则，挑战了圣经诠释里的历史批判法(historical criticism)的主导地位，应被视为数十年来异军突起的“圣经神学诠释”（Theological Interpretation of Scripture, TIS）运动中一个重要的全球性代表。卢亚楠的文章则建立在圣公会首位女牧师李添嫒（Florence Li Tim-Oi）的传记上，聚焦占中国教会大多数的女性基督徒的生命经验 ，有力地挑战了传统教会论中抽象、疏离且常具父权色彩的论述，为我们描绘了一幅更具包容性、道成肉身的教会图景。冯成伟的文章则将圣经汉译至于“基督教中国化”和“去殖民主义/后殖民主义”的学术语境中，提出“译经即释经”的原则，并以《圣经恢复本》为例，指出该圣经翻译是受植根于本土的华人神学思想（即倪柝声神学）所指导。这套神学本身就对西方基督教的宗派主义、个人主义及二元论人观持批判立场。楼瑞珍的文章将读者带到非洲，研究埃塞俄比亚的东方正统教会，将其定位为非洲基督教主体性的一个强有力象征。它清晰地展示了一个在欧洲殖民时代之前就已高度发达，并成功抵御了外来文化和政治侵蚀的非洲本土教会。刘兰馨和任东升合著的文章则聚焦狄考文作为翻译家和科学传播者的身份，在圣经汉译翻译模式、近代中国科学话语体系方面作出了不可磨灭的贡献。卓辉立则着眼于二十世纪后半叶的燕京大学，阐释了国家意识形态和教育文化领域的互动张力。杨建龙的文章则从跨文化宣教的角度，研究了美南长老会宣教士林亨理（Henry McKee Woods）在近代中国的事工。倪步晓的文章梳理滕近辉的灵性思想，并为当代教会的牧养关怀提供了极富现实意义的宝贵资源。董玉知的文章研究了晚明重要天主教文献《口铎日抄》，为我们理解跨文化语境下宗教的“意义建



构”活动，提供了极富洞见的理论与史料支持。岳丽则为研究西方视角下的中国西北提供了一个清晰的文本个案，为我们理解中西文化初遇时的复杂性，提供了一个超越“文化冲突”或“帝国主义凝视”等单一模式的宝贵视角。杨世海的文章聚焦于抗战时期的知识分子刊物《思想与时代》，为我们理解 20 世纪 40 年代中国顶尖知识分子的宗教观提供了一幅精微的思想地图。李阳对中世纪著名唯名论哲学家奥卡姆的思想进行了精辟的剖析，阐释了整个中世纪哲学家在处理普遍性与特殊性、逻辑与启示之间张力时所面临的共同困境。

其次，从“恒常”的角度而言，瑞尔登的文章研究倪柝声的解经原则，认为倪氏的释经是一种对前批判时期解经 (pre-critical exegesis) 实践的有力回归，强调新旧约的统一性、预表与表征解经，并把释经者自身的属灵生命置于解经方法之上 。朱东华的文章则将唐朝的景教神学，追根溯源到其东方教会的传统，如叙利亚教父遏拂林 (Saint Ephrem)。而景教文献也体现了教会“大公性”（Catholic）的普世救赎观念。冯成伟则研究圣经汉译里的“恒常”因素，即基于圣经原文的翻译底本（而非英文版本），并以此来衡量二十世纪下半叶以来翻译的中文圣经全译本。楼瑞珍的文章则将读者的目光带回埃塞俄比亚东方正统教会的千年传统，并强调了该传统惊人的历史连续性与生命韧性。

总结而言，无论是广义的基督教学术，或者是中国基督教研究，都可以从本期的一系列文章中获取营养的“乳汁”，使得中国基督教能立足于中华/中国的大处境，正视目前所面临的全球化与“小院高墙”两种潮流的张力所带来的挑战，竭力为中国基督教的发展提供前瞻性的神学构建。同时，中国基督教的学术研究也应追根溯源，与全球南方的基督徒彼此“灯光对照”，且携手努力，为全球北方基督教的复兴贡献心力。

以下为各一般性论文的简要剖析。瑞尔登撰写的题为《“属灵的人看透万事”：倪柝声、神学释经与古典释经法的复兴》(“The Spiritual Man Discerns All Things”: Watchman Nee, Theological Interpretation, and the Retrieval of a Classical Hermeneutic)，认为倪柝声的解经（非灵性或神学观点）虽长期被西

方学界忽视，但他所提出的释经方法体现出一种由圣灵主导的神学诠释路径，不仅与前批判时代的释经(pre-critical exegesis)传统相一致，也与当代神学释经（Theological Interpretation of Scripture, TIS）运动密切相关。文章通过对倪柝声生平、神学资源、释经原则（如预表和寓意解经、圣经的约整体性、释经者的属灵生命条件）与其代表作《亚伯拉罕、以撒、雅各的神》的分析，论证其诠释学是一种具全球视野、神学取向明确的诠释传统，值得纳入西方学界对圣经诠释范式的重构之中。本文将倪柝声置于与后自由主义神学及神学释经运动的关键人物（如汉斯·弗莱、乔治·林贝克等）的直接对话中 。瑞尔登有力地证明，倪氏的诠释学不仅挑战了历史批判法的主导地位 ，更提供了一种将严谨的解经与信徒生命建造、教会论紧密结合的建设性模式 。因此，本文不仅是为倪柝声研究补白，更是呼吁当代神学界，特别是西方学界，正视并吸纳来自全球基督教的宝贵神学资源，以丰富和修正当前圣经诠释学的发展路径 。

卢亚楠(Yanan LU)的《从中国女性基督徒视角重思教会论：以李添嫒为案例研究》(Reimagining Ecclesiology from Chinese Christian Women's Perspectives: A Case Study of Florence Li Tim Oi)独辟蹊径，以圣公会首位女牧师李添嫒（Florence Li Tim-Oi）的生命故事为核心，提出了一种深具启发性的“具身教会论”（embodied ecclesiology） 。本文的核心论点是，若我们将李添嫒的自传《生命的雨点》视为一份神学文本，而非仅仅是历史资料 ，便能构建一种植根于女性生命经验的教会观。卢指出，过往研究多将焦点局限于李添嫒被按立的争议性事件上 ，但她本人对此着墨甚少 。相反，其自传通篇见证了她如何忠实地回应上帝的呼召 。对李添嫒而言，力量与主体性并非源于西方的女性主义话语，而是直接来自于她与神之间那份深刻而亲密的关系 。这种生命体验催生了一种新的教会认知：教会并非一套僵化的教义或制度，而是一个有血有肉的生命共同体，一个能让边缘群体在其中“得以生存甚至得以繁荣”的家园 。本文将中国基督徒女性的经验纳入具身教会论的核心建构中，是对女性神学和去殖民神学的一项重要推进。文章也提供了一个灵性导向的教会论模



型，结合身体政治、圣灵的动态活动与非西方语境。不仅如此，本文为全球神学提供一种具有边缘批判性、经验基础与灵性深度的教会论反思路径。

朱东华的《三重景义探微》一文，对唐代景教之“景”字的意涵进行了精深考掘，其论证周密，极富创见。文章的核心论点是，“景”字包含三重相互关联的神学义理，这对于全面理解景教在中国的自我认知至关重要。第一重意义为“光” 。此义不仅与《约翰福音》中“世界之光”的神学思想共鸣，更与遏拂林(Ephrem)的“景尊”（the Luminous One）称谓所代表的神圣光照思想一脉相承 。第二重意义为“大” 。此义源自中国古籍，并与教会“大公性”（Catholic）的普世救赎观念相契合，同样在景教汉文文献和叙利亚神学中得到印证 。至于第三重意义，“仰”，作者通过严谨的语源学追踪，将景教碑中的“达娑”等汉语音译词，追溯至中古波斯语的 *tarsāk*（敬畏者），并最终还原至叙利亚语中“敬畏上帝的人”这一信徒身份的核心概念 。这一发现意义非凡，它不仅为“景”字的内涵补充了关键一环，更揭示了景教名号背后深刻的神学辩证关系：如果说“光”与“大”是立足于信仰“对象”（上帝）的维度，那么“景仰”则是立足于信仰“行为”（信徒）的维度 。此番论证打通了汉语、波斯语和叙利亚语的思想脉络，清晰地表明“景教”之定名，乃是一次极具神学深度和自觉性的文化选择，极大地深化了我们对这个古老东方教会本土化智慧的认识。

冯成伟的文章《基督教中国化进程中的圣经新译与去殖民化主义》，为我们提供了一个审视当代圣经汉译的全新且极具批判性的理论框架。文章的核心论点是，尽管二十世纪下半叶以来华人翻译了多部圣经全译本，但其中多数仍在不同程度上受到“殖民主义”的影响，具体表现为依赖西方基金会资助，或以英文译本而非原文作为翻译底本。在此背景下，冯成伟认为《圣经恢复本》与《环球圣经译本》是体现“基督教中国化”与“去/后殖民化”理念的杰出范例。他特别以《圣经恢复本》为例，指出该译本不仅在资金和翻译底本上坚持了独立自主，更重要的是，它是由一套系统性的、植根于本土的华人神学思

想（即倪柝声神学）所指导。这套神学本身就对西方基督教的宗派主义、个人主义及二元论人观持批判立场，因此，《圣经恢复本》的翻译过程本身，就是一次去殖民主义在中国神学界的具体实践。本文将“基督教中国化”这一政治与文化议题，同全球学界的“去/后殖民主义”理论进行系统性对接，并应用于当代圣经翻译研究，为两者找到了坚实的交集。其次，文章深刻地论证了“译经即释经”的原则，强调任何翻译都无法脱离其背后的神学立场。据此，本文颠覆了以往“神学色彩最浓”的负面评价，将《圣经恢复本》等译本重塑为由成熟的本土神学引导的去殖民化成果。这不仅为圣经汉译研究开辟了新路径，也为如何在实践层面构建真正“中国化”的基督教神学，提供了一个极具说服力的范本。

楼瑞珍的文章《合性论与非洲基督教典范——埃塞俄比亚东方正统教会的千年传承与本土化》，为我们描绘了一幅壮丽的非洲本土基督教历史长卷。埃塞俄比亚东方正统教会（Ethiopian Orthodox Tewahedo Church, EOTC）所持守的合性论（Miaphysitism）不仅是基督论上的古老传统，更构成该教会神学、礼仪、艺术与社会结构本土化的神学核心。文章主张，应以“合性论”作为理解非洲基督教本体论的神学入口，而非视其为拜占庭神学的边缘遗绪。作者从基督论历史争议（尤其与加尔文主义、西方二性论的对比）出发，重申合性论并非否定基督的两性，而是强调在“统一的性”（*mia physis*）中不混乱、不分离地结合。接着，作者论述 EOTC 如何将此神学核心在地化，体现于以下几个方面：（1）圣像与礼仪：以视觉象征和身体实践延展“合性”的神圣经验；（2）语言与文学：吉兹语的神圣地位强化“原真性”与历史延续；（3）宗教社会结构：祭司、僧侣与信众间的共同体性实践体现出“合一中的多样”。本文突破西方神学框架，提出“合性论—本土化”轴线作为理解非洲基督教传统的新范式，并强调埃塞俄比亚教会在地文化与基督教核心信仰之间的高度融合，拓展全球基督教研究视野。不仅如此，本文在基督论与文化人类学之间架设桥梁，展现“神学—艺术—社会”三者融合的本体论深度。该论文以跨文化神学



视野重估非洲古老基督教的当代意义，是对“全球教会多样性”与“非西方神学主体性”的有力回应。

刘兰馨与任东升合著的《狄考文：以数学翻译点燃中国近代科技之光》一文，旨在为尽管狄考文（Calvin Wilson Mateer）这位著名的美国传教士描绘一幅更为全面和立体的画像。文章的核心论点是，尽管狄考文因其在《圣经》翻译和创办教育方面的贡献而闻名，但其学术生涯中一个至关重要且影响深远的方面——科技翻译，尤其是数学翻译——更应得到重视。作者认为，狄考文不仅是一位传教士，更是一位中国科技近代化的关键推动者和中西文化交流的“急先锋” 。文章通过深入剖析他编译的《笔算数学》、《形学备旨》等著作，论证了狄考文如何通过引入阿拉伯数字、通用运算符号以及西方的演绎推理体系，从根本上革新了中国的数学教育 。本文研究焦点从狄考文广为人知的宗教身份，转移并深化至其作为一位翻译家和科学传播者的具体实践上。首先，文章详细梳理了狄考文在数学教科书编译中的方法论，如采用白话文、注重读者接受能力、建立中西合作的翻译模式等，从而揭示了其先进的“译学思想” 。其次，文章凸显了狄考文在推动科技术语统一方面的卓越成就，他通过创设“益智书会”等机构，为近代中国科学话语体系的建立提供了制度性保障 。通过呈现一个在科技翻译领域深耕细作的狄考文，本文不仅丰富了我们对这位历史人物的理解，也为研究晚清西学东渐的复杂进程提供了一个具体而生动的范例。

卓辉立的文章《冷战语境下的文化政治：燕京大学的政治规训与机构消亡》深入剖析了这所著名教会大学在 1949 年至 1952 年间走向终结的复杂过程。本文认为，燕京大学的“撤销”并非仅因教育体制改革，更是国家通过系统性的政治规训手段，将西方自由主义教育根基彻底清除，借此构建符合新政权意识形态的高教体系。这一过程是国家治理逻辑深度渗透教育文化领域的体现。本文引入福柯“规训”理论分析教会大学政治整合过程，丰富了关于教会大学命运的研究维度，不仅关注党政视角，也涵盖了外籍教师与国际机构如纽约托事

部的角色。文章大量引用耶鲁大学档案中的一手外文资料，弥补了过去研究中文档案偏重的局限。本文揭示了冷战语境下中美教育文化交流的断裂与意识形态博弈。本研究不仅是对燕京大学命运的历史重构，更提供了理解国家如何以教育为工具推动政治整合的重要范式。

杨建龙的论文《林亨理在华宣教研究》，重现了美南长老会宣教士林亨理（Henry McKee Woods）在近代中国的多维事工。本文的核心论点是，林亨理以其长达四十余年的实践，成功地构建并示范了一种“医疗+布道+教育”的立体宣教模式 ，其事工融合了福音传播、社会服务与文化对话，为近代基督教在中国的本土化进程提供了宝贵的理论基础和实践范式。文章详细阐述了林亨理在多个领域的卓越贡献：他不仅是官话《和合本圣经》翻译委员会的重要成员 ，更通过撰写《四书解义适今》等著作 ，开创性地尝试以基督教视角诠释儒家经典；同时，他积极投身于医疗宣教、赈灾 及禁烟运动 ，以实际行动回应社会需要。本文将林亨理这位宣教士的多元身份——圣经翻译家、文化对话者、社会改革者与教会合一推动者——整合于一个连贯的分析框架之下。通过梳理林亨理的生平与事工，该研究为一个相对被研究较少的历史人物提供了扎实的传记性研究。而且本文深入探讨了林亨理“多样中的合一”（unity in diversity）的教会观 。他主张尊重宗派差异、追求属灵合一的理念，不仅推动了影响深远的“环球复兴祷告运动” ，更为今日探讨基督教中国化及跨宗派合作等议题，提供了宝贵的历史参照。通过对林亨理的全面研究，本文较为生动地呈现了一位既忠于信仰、又深度融入并尊重在地文化的跨文化宣教士典范。

倪步晓的文章《个体与关系：滕近辉思想中“深化”的灵性观》系统性地梳理了现代华人教会属灵典范滕近辉牧师的灵性思想。本文的核心论点是，滕近辉的灵性观以“深化”为关键概念，将灵性定义为一种动态的、关系性的实践，而非传统华人教会中某种静态的特质或固定的行为模式 。这种“深化”的灵程，整合了个体的内在更新与外在的关系见证，其理论基础建立在几个核心支柱之上：一是以“关系实在论”为本体，强调灵性在信徒与神、与人的真



实互动中得以彰显；二是以“体验式知识论”为路径，认为灵命成长是通过在“灵性学院”中经历失败、悔改与“补考”来获得深刻认知 ；三是以“否定神学”为核心，主张借由“与基督同钉”的自我否定，让基督的生命成为信徒生活的主导 。

董玉知的文章《意义与秩序：《口铎日抄》中的神正论类型与回应》，以晚明重要天主教文献《口铎日抄》为文本，对其中呈现的神正论（即“苦难问题”）进行了深入的社会学考察。本文的核心论点是，面对中国士人教徒群体在个人不幸（如丧子、无后）与社会不公（如贫富悬殊）方面的困惑，艾儒略等耶稣会传教士主要采用了“来世补偿”和“绝对顺从”这两种神正论模式来提供意义解释。然而，士人教徒对此的回应并非被动全盘接受，而是深受其自身社会阶层及根深蒂固的儒家价值观的影响。这一互动过程揭示了天主教义在传入中国后，在信徒的理解与接纳中所经历的一种深刻的“儒化”过程，从而展现了晚明士人教徒独特的灵性生活面貌。本文创造性地运用韦伯和贝格尔的宗教社会学理论，对《口铎日抄》中的神正论问题进行了类型学分析和量化统计，为这一历史文本的研究提供了严谨的社会学分析框架。而且，该研究的焦点从传教士的“传教策略”巧妙地转向了信徒的“接受心理”，深入探讨了中国本土文化作为一种强大的“看似有理结构”，是如何过滤、质询并重塑外来宗教观念的。通过对严思参等士人教徒反复追问的分析，文章再现了早期中国天主教徒在两种价值体系间的挣扎与调和。这不仅是对晚明中西思想交锋的一次细致入微的个案研究，更为我们理解跨文化语境下宗教的“意义建构”活动，提供了理论与史料支持。

岳丽的文章《清末民初来甘传教士著述中的甘肃形象》，通过细致梳理以赫治文（H. H. Hayden）、贾察理（C. J. Jackson）等人为代表的传教士文献，为我们重构了一幅特定历史时期下甘肃在西方的“形象”。本文的核心论点是，尽管甘肃地处偏远，但在晚清至民国的传教士笔下，其形象远非贫瘠与落后，而是一个“基本上是正面的”、充满活力与潜力的多元地域。作者指出，传教

士们将甘肃描绘成一个地理位置重要、物产丰饶、历史文化深厚、民族宗教多元的省份 。从省会兰州作为国际商贸枢纽的繁华，到河西走廊的历史厚重与物产丰饶，再到对回、藏等民族及其宗教信仰的细致观察，这些记述共同构成了一幅丰富而立体的甘肃图景。文章通过对描述性词汇的分析，有力地论证了传教士对甘肃的评价以“褒”为主，这为我们理解中西文化初遇时的复杂性，提供了一个超越“文化冲突”或“帝国主义凝视”等单一模式的视角。

杨世海的文章《<思想与时代>月刊的基督宗教观》聚焦于抗战时期一份重要的知识分子刊物，对其中呈现的基督宗教观进行了深入的梳理与分析。本文的核心论点是，作为“学衡派”精神的延续，《思想与时代》的作者群体对基督宗教展现出一种比“五四”时期更为成熟和理性的态度，他们超越了激进的反教或简单的功利主义评判，开始从文化价值的深层结构来探讨基督宗教。然而，这种探讨虽有深化，却仍受其时代背景与“儒家本位”思想的局限。文章通过对冯友兰、钱穆、张荫麟、贺麟等大家的逐一分析，呈现了一个复杂的思想光谱：从冯友兰、钱穆等人以基督宗教为儒家文化的“他者”来彰显后者优越性，到张荫麟、郭斌龢开始认识到基督宗教对西方现代性生成的塑造作用，最终到贺麟提出“吸收基督宗教之精华以充实儒家”的深刻洞见。本文打破了早期中国现代知识界“全盘反宗教”之简化论述，展示其较为细腻的宗教理解，为研究中国现代性与宗教再诠释提供了材料与理论参照。

李阳的文章《实存与偶性：奥卡姆哲学与神学中的形象、痕迹与关系》对中世纪著名唯名论哲学家奥卡姆的思想进行了精辟的剖析。本文的核心论点是，奥卡姆在其哲学与神学著述中，对“形象”、“痕迹”与“关系”等关键概念的处理上，展现了一种深刻的内在张力与矛盾。具体而言，虽然奥卡姆的唯名论哲学严格地将“关系”与“形象”等视为依附于实体的、非实在的“偶性”，以贯彻其“如无必要，勿增实体”的简约原则；然而，当面对三位一体、道成肉身等核心神学教义时，为了维护教义的无误性，他不得不做出“神学例外”，承认在神圣领域内，这些概念具有“实在性”。例如，三一上帝中的“关系”



必须是实在的，否则圣父、圣子、圣灵三个位格的区分便会瓦解。本文清晰地揭示了奥卡姆思想体系中“哲学”与“神学”两个维度之间的碰撞与妥协。首先，文章通过对“形象”与“痕迹”的区分，以及对“关系”范畴的深入讨论，精准地捕捉到了奥卡姆思想中逻辑一致性让步于信仰前提的关键节点。其次，这一分析超越了对唯名论的一般性介绍，将其置于中世纪“信仰与理性”互动的宏大背景之下。奥卡姆的“矛盾”在此被呈现为一种具有代表性的思想实践：即便是最具逻辑锋芒的哲学家，其思想体系的边界最终仍由不可动摇的神学信条所划定。因此，本文不仅是对奥卡姆个人的深刻解读，更是对整个中世纪哲学家在处理普遍性与特殊性、逻辑与启示之间张力时所面临共同困境的一次有益阐释。

执行主编冯成伟

2025 年 6 月于富勒神学院（Fuller Theological Seminary）



一般论文

Articles



"The Spiritual Man Discerns All Things": Watchman Nee, Theological Interpretation, and the Retrieval of a Classical Hermeneutic

Michael M. C. Reardon https://orcid.org/0000-0002-1841-2113

Canada Christian College and School of Graduate Theological Studies

Abstract: Though not well-known within the Western academy, Watchman Nee (1903–1972) offers a robust, pneumatologically-governed hermeneutic that merits serious scholarly consideration within the burgeoning line of inquiry into the theological interpretation of Scripture (TIS). Positioned at the intersection of postliberal theology, patristic retrieval, and global Christianity, Nee's interpretive methodology emerges as a sustained retrieval of pre-critical exegesis that is grounded in testamental unity and figural exegesis. The article begins by surveying the emergence of TIS in evangelical circles, the postliberal critique of historical criticism, and constructive proposals advanced by Hans Frei, George Lindbeck, Ephraim Radner, and others. Thereafter, I provide a brief overview of Nee's life, both to highlight his key doctrinal commitments and to identify potentially formative influences upon his theological outlook. The essay then narrows focus to Nee's hermeneutical methodology, which incorporates his trichotomistic anthropology, prioritization of the *person* of interpreters above exegetical *methods*, rejection of higher criticism, and governing principles related to figural and typological interpretations. Lastly, we engage in a close reading of *The God of Abraham, Isaac, and Jacob*. In this volume, Nee engages in an extended reflection upon the tripartite divine name utilizing typology and figural exegesis to articulate a model of trinitarian relations, an experiential theology of believers' spiritual transformation, and a biblically grounded ecclesiological vision. The

article concludes by arguing that Nee's hermeneutic constitutes a vital, global expression of theological interpretation that should be integrated into the ongoing reconfiguration of biblical interpretation in the Western academy.

Keywords: Watchman Nee, theological interpretation of Scripture, figural exegesis, testamental unity, pneumatology, postliberal theology, historical criticism, hermeneutics, trinitarian typology, pre-critical interpretation

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0001

The ascendancy of Theological Interpretation of Scripture (TIS) as a discrete sphere of inquiry is best understood within the context of growing discontentment with an unfortunate methodological ferment that has ideologically captured biblical studies within the Western academy since the Enlightenment. Indeed, it was in response to the ever-increasing chasm between academic exegesis and the church's use of Scripture that TIS emerged as a retrieval-oriented movement grounded in the creedal and theological commitments of the patristic era. Exponents of the movement—Joel Green, Kevin Vanhoozer, Stephen Fowl, Daniel Treier, and many others—have sought to reorient biblical interpretation around the theological rule of faith, prioritizing the trinitarian and christological contours of Scripture over the atomized readings promoted by historiocentric approaches to Scripture. Green, for instance, implores interpreters to "read Scripture through the prism of the creeds" to properly apprehend theological or narratival insights that are otherwise obscured by purely historical lenses.[1] The project of theological interpretation can thus be

[1] Joel B. Green, "'He Ascended into Heaven': Jesus' Ascension in Lukan Perspective, and Beyond," in *Ears That Hear: Explorations in Theological Interpretation of the Bible*, ed. Joel B. Green and Tim Meadowcroft (Sheffield, UK: Sheffield Phoenix Press, 2013), 133.



accurately cast as a much-needed corrective to the legacy of higher criticism—an umbrella concept describing various methodological approaches that aim to interrogate Scripture with the same analytic tools as any other sacred or secular text. The retrieval of a pre-critical hermeneutic, therefore, functions not as antiquarian nostalgia but as an intentional reentry into the interpretive practices of the early church where Scripture was both as a unified, Spirit-breathed witness to the Triune God and the divine, eternal economy centered on Christ.

It is within this interpretive landscape that we discuss the hermeneutic approach of Watchman Nee (1903–1972). Nee's writings—though long neglected by the Western academy—offer profound resonance with the aims of TIS, and as we shall see, postliberal theology. In line with both patristic interpreters and postliberal theologians, Nee approached Scripture not as a fragmented anthology but as a cohesive, Spirit-governed whole. He upheld a figural and Christocentric reading of the biblical narrative, contended for the necessity of the Holy Spirit in the act of interpretation, and insisted that exegetes must first be the proper persons—e.g., regenerated, sanctified, consecrated—to properly apprehend the deepest, most intrinsic layers of Scripture. These convictions place Nee in conceptual continuity with thinkers such as Hans Frei, George Lindbeck, Ephraim Radner, John David Dawson, Paul Ricouer, and Erich Auerbach, each of whom are important figures within postliberal theology.

The aim of this paper, therefore, is to demonstrate that Nee's interpretive project both challenges the methodological assumptions of the historical-critical paradigm and offers a constructive vision for theological interpretation today. To that end, I wrote this essay in four movements. First, I discuss the postliberal project, both in terms of its diagnosis of the exegetical crisis plaguing the academy and its constructive proposals for addressing it. Thereafter, I provide a brief historical and theological biography of Watchman Nee, with special attention given to formative interlocutors in his intellectual topography. Third, I analyze

Nee's hermeneutical principles in both method and practice, with particular attention to figural/typological exegesis, testamental unity, and the role of the Holy Spirit in interpretation. The final movement of the article, by far the longest, is devoted to a close reading of Nee's *The God of Abraham, Isaac, and Jacob*—a volume that serves as a paradigmatic example of his interpretative approach.

The Postliberal Project

In *The Eclipse of the Biblical Narrative,* Hans Frei argues that two theological convictions were central to all "pre-critical" hermeneutics:

> (1) The Old Testament, though comprised of literal historical events, is simultaneously filled with a panoply of typologies, shadows, and figures that articulate, clarify, or find their fulfillment in New Testament realities.[1] On this view, pre-critical interpreters approached the Bible as a holistic entity, not a collection of discrete units studied in isolation.
>
> (2) The Holy Spirit is a necessary agent for accurate and multivalent exegesis.[2]

The rise of higher criticism, the roots of which can be directly traced to Baruch Spinoza's highly influential 1670 publication *Tractatus Theologico-Politicus*, rejected these pre-critical commitments in favor of generalized historical-critical methods—source criticism, redaction criticism, form criticism, and so on—all of which are emblematic of Paul Ricouer's aptly named "hermeneutics of suspicion."

The Western academy's subsequent privileging of these interpretative approaches as inherently scientific and/or methodologically normative, along with the newly instantiated division of biblical studies from theology within institutions of higher learning in the 18th century, has received scrutiny during the past century, spanning from Karl Barth and "neo-orthodoxy" to the total rejection

[1] Hans W. Frei, *The eclipse of biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics* (New Haven and London: Yale University Press, 1974), 2.

[2] ibid, 21-22.



of higher criticism in broad swatches of modern Evangelicalism.[1] The exact circumstances surrounding the displacement of a pre-critical, "classical hermeneutic" within Christian academia are contested. Kevin Vanhoozer, for example, argues that 14th-century nominalism shifted Christian theology away from pre-critical Scriptural commitments.[2] Radner, on the other hand, blames the "intra-Christian ecclesial implosion"[3] that took place during and after the Reformation. He is not alone in this reading of history: Frei and Lindbeck similarly suggest that the hyper-fragmentation of the post-Reformation Church was the death knell of pre-critical Scriptural engagement.[4]

Importantly, Frei, Lindbeck, and Radner decisively locate the pivotal historical discontinuity between the pre-critical and critical eras in the mid-eighteenth century. The decoupling of the narrative meaning of Scripture from the literal subject matter of Scripture—"whether historical, ideal, or all at once"—caused pre-critical exegesis, inclusive of figural readings and theological interpretation, to be set aside in favor of an inordinate obsession with the historicity of Scripture.[5] Speaking on this issue, Radner note that:

> Much theological debate in our day is founded on the question "did it happen?" From this question, many other questions can be answered. But this basic issue of happening has become the entry way into almost all other interpretative discussions.[6]
>
> This brief insight characterizes much of present-day biblical studies, which relies upon proof texts to ensure historical facticity of passages while

---

[1] Ephraim Radner, *Time and the word: Figural Reading of the Christian Scriptures* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016), 72-82.

[2] Kevin J. Vanhoozer, "Ascending The Mountain, Singing The Rock: Biblical Interpretation Earthed, Typed, And Transfigured," *Modern Theology* 28, no. 4 (2012): doi:10.1111/j.1468-0025.2012.01784.x.

[3] ibid, 116.

[4] George Lindbeck, "Scripture, Consensus, and Community," in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, ed. Richard John Neuhaus. (Grand Rapids, Michighan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 85; Frei, *The Eclipse of the Biblical Narrative,* 42.

[5] Frei, *The Eclipse of the Biblical Narrative,* 51.

[6] Radner, *Time and the Word,* 17 (emphasis added).

missing the spiritual, layered, multivalent “allness of Scripture.”[1]

Proponents of TIS and postliberal theology posit an identical exegetical crisis: academic biblical scholarship overemphasizes the importance of historical-critical methodology to the detriment of the Scriptural world inhabited by pre-critical interpreters. Many scholars, while acknowledging this problematic trajectory, insist that there cannot be a full-fledged return to pre-critical exegesis. I myself am unconvinced that this is the case—in fact, I am highly skeptical of it being so and firmly believe that the health of the church universal would be immensely benefitted by setting aside the bulk of methodologies subsumed under the umbrella of higher criticism—but if we assume that these scholars are indeed right, the following statement drawn from Lewis Mudge’s introduction to Ricouer’s *Essays of Biblical Interpretation* articulates the only viable option for theologically minded interpreters: their “new articulation[s] of faith must pass through and beyond the ‘hermeneutic of suspicion,’ not slide around it.”[2]

At the turn of the twentieth century, influential figures in the academy ranging from Barth to Balthasar endeavored to align with this option to counter what they perceived as a great deficiency within biblical scholarship. Simultaneously, literary critics such as Erich Auerbach began to retrieve ancient hermeneutics methods for their own purposes through close examination of early Christians thinkers such as Tertullian, Origen, and Augustine.[3] It was upon these shoulders that the so-called “Yale school” emerged, led by, Frei, Lindbeck, Radner, Stanley Hauerwas, and others. Two passages from Radner’s *Time and the Word* summarize key propositions of postliberal (theological) interpretation:

> All of this can be summed up concisely. Figural reading, in this light, emerges from the Scripture, in its parts and whole, as God’s own active Word,

[1] ibid, 220.

[2] Mudge, introduction to Paul Ricouer’s *Essays of Biblical Interpretation*, 5.

[3] For further reading on Auerbach’s figural approach to ancient texts, see Erich Auerbach, "Figura," in *Scenes from the Drama of European Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).



> that is the prior agent of all that we are to think and be. It is not a human method of reading brought to bear upon an inert text. And it thus involves an openness, or being opened to this priority of divine agency in the ordering of our reading. More specifically, the coherence of our reading is bound to the fact that the Word is the Word of Jesus Christ, and speaks of always of him somehow, in the Old and New.[1]
>
> All traditional discussions of figural reading, from Origen on—but I would argue, from the formative character of the New Testament on—have stressed a key point: the reading of Scripture is a Holy-Spirit led activity. The Holy Spirit "speaks" as we read—not in some primarily interior space of personal cognition, but in ordering texts, and leading us into the path of this ordering.[2]

With the historical context of TIS and post-liberalism in hand, we now turn to the task of examining Watchman Nee's hermeneutic methodology. As previously noted, the above hermeneutical assumptions shared by proponents of TIS and postliberalism—(1) the unity of Scripture, as tied together by figuration with both testaments read christocentrically and (2) the necessary role of the Holy Spirit in exegetical engagement—are central to Nee's theological outlook.

Introducing Watchman Nee

Nee Shu-tsu, better known as Watchman Nee, was born on November 4, 1903 in Foochow, China to Nee Wen-shui and Lin Ho-ping. At the age of 17 he had a dynamic conversion experience after attending a gospel meeting led by female evangelist Dora Yu. He thereafter implemented a strict personal budget, apportioning one-third of his income for Christian books, one-third for charity, and the remaining amount for personal needs. As a result of his frugality, he acquired over 3,000 Christian volumes during his lifetime—an especially impressive feat within the context of China in the early twentieth century.[3] From this library, we can discern some of Nee's theological influences: (1) Holiness

---

[1] Radner, *Time and the Word,* 285.

[2] ibid, 279.

[3] From the introduction to *The Normal Christian Life* "Concerning Watchman Nee," ix.

movement figures such as Andrew Murray, Charles Finney, F.B. Meyer, and Evan Roberts; (2) European mystics, including Jesse Penn-Lewis, Madame Guyon, Francois Fenelon, Miguel de Molinos, and Brother Lawrence; (3) Brethren writers, particularly John Nelson Darby and C.A. Coates; and (4) Keswick attendees, as well as other thinkers popular in practical spirituality circles, such as D.M. Panton, Robert Govett, and G.H. Pember.[1] Additionally, Nee's library reveals that he was familiar with patristic writings.[2] Dongsheng John Wu highlights this fact in *Understanding Watchman Nee,* noting that Nee's library demonstrates his acquaintance with the writings of Ignatius of Antioch, Justin Martyr, Clement of Alexandria, Tertullian, Origen, the Didache, and the edicts of Constantine.[3]

Between 1920 and 1922, Nee's understanding of scriptural authority informed two significant life decisions: his baptism and his complete rejection of the system of denominationalism that was imported into China by Western missionaries. Nee cites 1 Corinthians 1:12 as grounds for the latter outlook: "Now I mean this, that each one of you is saying, "I am of Paul," and "I of Apollos," and "I of Cephas," and "I of Christ." According to Nee,

> It is not a question of arguing with others about baptism by immersion or about leaving the denominations. The only question is whether or not men are willing to obey the Scriptures. To be baptized by immersion and to leave the denominations are not great things; they are but two items among thousands that require our obedience. The main thing in the Scriptures is obedience.[4]

This strict understanding of scriptural authority is crucial to contextualizing Nee's

---

[1] The impact of each of these writers upon Nee's theological commitments is variegated among them and goes beyond beyond the scope of this essay. For more thorough treatments regarding their individual roles in forming Nee's theological outlook, see: (1) Lee, *Watchman Nee: A Seer of the Divine Revelation in the Present Age* and (2) Wu, *Understanding Watchman Nee,* 13-80.

[2] Watchman Nee, *Messages for Building up New Believers (1),* (Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1994) 223-226.

[3] Wu, *Understanding Watchman Nee,* 74-79.

[4] Lee, *Watchman Nee: A Seer of the Divine Revelation in the Present Age*, 43.



retrieval of a classical hermeneutic. Unlike Reformation and post-Reformation thinkers who prioritized doctrinal concerns, Nee considered systematic theology to be of secondary importance within his hermeneutic methodology; for Nee, Scripture possesses an innate and absolute authority that must be matched by the subjective submission of the expositor not merely for accurate exegesis, but for scriptural revelations to be continuously received by the interpreter.

In 1924 Nee wrote *The Spiritual Man,* a three-volume work that details his trichotomistic anthropology.[1] According to Nee, human beings—comprised of a body, soul, and spirit—have three consciousnesses related to their tripartite constitution, and *only* the human spirit (as opposed to the body or soul) possesses "God-consciousness."[2] This is a core concern in his hermeneutic approach: genuine exegesis can only be accomplished when the human spirit cooperates with the Holy Spirit. Hence, in line with pre-critical exegetes and postliberal interpreters Nee argues that engagement with Scripture is a "Spirit-led activity."

Apart from his library, much of Nee's spiritual formation can be directly traced to Margaret E. Barber—an Anglican missionary sent to Fukien, China during the latter part of the 19th-century.[3] Barber is mentioned by Nee throughout his corpus as a pivotal figure in his early ministry, and at her passing he published an open letter in the March 1930 issue of *The Present Testimony.* An excerpt from this letter reads:

> We feel most sorrowful concerning the news of the passing away of Miss Barber in Lo-Hsing Pagoda, Fukien. She was one who was very deep in the Lord, and in my opinion, the kind of fellowship she had with the Lord and the kind of faithfulness she expressed to the Lord are rarely found on this earth.[4]

---

[1] ibid, 91.

[2] ibid, 8.

[3] ibid, 16.

[4] ibid, 18-19.

During the early years of his ministry, Nee raised up dozens of churches across China, Indonesia, and Malaysia.[1] In 1928 the church in Shanghai had 30 congregants; by 1932, this number exceeded more than 4,000 congregants spanning 20 additional localities; and by 1949 this number swelled to over 70,000 Chinese Christians raised up through his ministry.[2]

Nee is especially unique among early 20th-century Chinese Christians due to his relationships with and influence upon figures in Western Christianity. In 1932 he met with members of the Exclusive Brethren, but was excommunicated only three years later due to breaking bread with non-Brethren believers. Six years later, he met Theodore Austin-Sparks[3]—a prominent figure in European spirituality at the time—attended the Keswick Convention, and gave a series of messages in Denmark that were later compiled and published as *The Normal Christian Life*. This went on to become Nee's most popular book, selling over one million copies and being translated into over 50 languages.[4] In 1952, Nee was secretly arrested by the Chinese government for his faith, and in 1956 he sentenced to fifteen years in prison. Despite completing his sentence in 1967, the government refused to release him; rather, they transferred him to a labor camp. It was there that he died in 1972.[5] We do not know many details surrounding his death; prison officials cremated his body before informing his family. Once family was informed, however, a relative sent to collect his few belongings found a note hidden underneath the pillow in his prison cell:

> Christ is the Son of God who died for the redemption of sinners and

[1] ibid, 203.

[2] Wu, *Understanding Watchman Nee,* 41.

[3] Alexander Chow, *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment,* (Palgrave Macmillan, 2013), 186.

[4] The full Congressional address can be accessed at https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/CREC-2009-07-31/pdf/CREC-2009-07-31-pt1-PgE2110-2.pdf

[5] Lee, *Watchman Nee: A Seer of the Divine Revelation in the Present Age,* 181.



> resurrected after three days. This is the greatest truth in the universe. I die because of my belief in Christ. Watchman Nee.[1]

In 2009, Nee's legacy was formally recognized in the United States Congressional Record by Congressman Christopher H. Smith. Among several accolades, Smith notes that "by the late 1940s, Nee had become the most influential Chinese Christian writer, evangelist, and church builder," and "was the first Chinese Christian to exercise an influence on Western Christians."[2] Today, Nee;s influence lives on within the underground Chinese house church movement comprised of an estimated 80-160 million Christians, as well as in thousands of congregations spanning six continents that directly benefit from his ministry.

An Overview of Nee's Hermeneutic Methodology

Nee published an article in the early years of his ministry entitled "Is the Higher Criticism of Modern Theology Believable?" This brief but dense essay offers a window into Nee's thought-space concerning the legitimacy of higher criticism—especially in respect to its widespread promotion by Western missionaries in China.[3] He begins by strongly critiquing what he perceives to be an embedded arrogance within historical-critical methodology:

> The critics think that because they live in the twentieth century they know more than the Jewish historians who lived a few thousand years ago and that they know the way God revealed Himself to these ancient men! They also think that the ancient writers have the same mentality as the critics, and that language itself has never changed! Is it true the ancient men were the same in their mentality? Is it true that there has never been a change in language?[4]

Nee's concern about historical criticism, based upon the evolution of language and

---

[1] Ibid, 190.

[2] ibid.

[3] This article was published in February 1926.

[4] Watchman Nee, "Is the Higher Criticism of Modern Theology Believable?," *CWWN* vol. 2 (Anaheim, California: Living Stream Ministry, 1992), 126.

skepticism surrounding the possibility of reconstructing ancient worldviews, finds resonance in Ricouer, as well as with Romanticists like Wilhelm Dilthey and Fredrich Schleiermacher. Each of these thinkers question "the assumption that to understand a text is to understand the intention of the author, or alternatively, to grasp the text's meaning as it was grasped by the first hearers or readers who shared the author's cultural situation." [1] They are not alone in this concern; Frei also highlights the limitations of higher criticism in an important essay entitled "Theology and Interpretation of the Narrative: Some Hermeneutical Considerations." For Frei, groping for authorial intent hinders interpreters from locating meaning behind the text due to an acquired, yet unwarranted, contentedness with satisfactorily expounding issues related to grammar, syntax, and style.[2] He further argues that:

> The truth to which we refer we cannot state apart from the biblical language which we employ to do so. And belief in the divine authority of Scripture is for me simply that we do not need more. The narrative description is adequate. "God was in Christ reconciling the world to himself" is an adequate statement for what we refer to, though we cannot say univocally how we refer to it.[3]

Frei's ultimate assertion is that interpretation is not tied to the retrieval of authorial intent or historical context. Instead, it is intrinsically related to locating meaning within the text itself—i.e., the narrative of Scripture. This portrayal of biblical interpretation aligns with Nee's dual emphases on Scriptural authority and the location of meaning in Scripture. In the aforementioned article, Nee goes on to assail both source and redaction criticism:

> The history of higher critics proves that they are the very ones that the Lord Jesus referred to in one of His stories: "If they do not hear Moses and the prophets, neither will they be persuaded if someone rises from the dead"

[1] Mudge, introduction to Paul Ricouer, *Essays on Biblical Interpretation,* 16-18.

[2] Hans Frei, *Theology and Narrative: selected essays*. Edited by George Hunsinger and William C. Placher. (New York: Oxford University Press, 1993), 102-103.

[3] ibid, 210.



> (Luke 16:31). The critics try to prove their own theories by quoting the Pentateuch. They then begin to question the word of the prophets, suspecting that Isaiah was not written by one man, that Daniel was not written by Daniel, and that the story of Jonah is just an allegory. Finally, they doubt the words of the Gospels. They have not heard the words of Moses and the prophets, and they are not persuaded by Christ who rose from the dead![1]

A note is warranted at this juncture: Nee does not reject source criticism in a wholesale manner. For example, he is aware of textual discrepancies between manuscripts and argues elsewhere in his corpus that their existence is evidence that the Bible is not a document contrived or assembled by human minds, but genuinely a product of divine inspiration.[2]

Given the near-universal acceptance of historical-criticism within mainline Protestant denominations evangelizing China during the 20th-century, as well as its employment by Nee's indigenous Chinese contemporaries such as T.C. Chao (1888-1979), Nee, much like theological interpreters within the present-day Western academy, pushed against historical criticism with a high degree of intentionality. This fact, coupled with Nee's familiarity with patristic, mystical, and Brethren writings, clarifies Nee's hermeneutical outlook—in brief, an intentional rejection of modern, critical interpretative strategies in favor of employing typological and figural interpretative strategies, upholding testamental unity, and incorporating additional elements intrinsic to pre-critical scriptural engagement.

The Holy Spirit's Role in Biblical Interpretation

In *How to Study the Bible,* Nee devotes the first 73 of 146 pages not to interpretative methods; rather, his focus is on the "person" of the exegete. The volume's introduction states the following:

[1] *CWWN* vol. 2, 128.

[2] ibid.

> Some people have a misguided concept that very few people can study the Bible. Others have a mistaken notion that anyone can study the Bible. Both are wrong. It is wrong to think that very few people can study the Bible, and it is equally wrong to think that everyone can study the Bible. Only one kind of person can study the Bible, and we have to be that kind of the person before we can study the Bible. We have to see that the person is first; the methods second. If the person is wrong, nothing will work even if one has all the right methods…First, we have to be right in our person, and then we can speak about the best methods of Bible study.[1]

Regarding the "right person," Nee posits that only regenerated individuals, Christians, can render proper interpretation of the Scriptures.[2] While an alien concept within modern biblical studies departments, this notion aligns with Ricouer's "hermeneutic circle"— i.e., to truly understand a text, it is necessary to believe the text, and to believe the text requires understanding of it.[3] On one hand, Nee's assertion is more intelligible when viewed through this phenomenological lens; on the other hand, it is dissimilar in a significant respect. While Ricouer understands faith and understanding as psychological constructs, Nee contends that Scripture must be approached *in spirit* and read *with the spirit* because the nature of the Bible *is spirit* which, according to his trichotomistic anthropology, is distinct from the intellect domiciled in the soul.[4] Here it is important note that Nee is not speaking *only* of the human spirit, nor *only* the Holy Spirit—based upon 1 Corinthians 6:17 Nee is speaking of the human spirit being united and mingled with the Holy Spirit.[5] Concerning this, Nee states:

> No matter how clever and well educated a man is, as long as he is not regenerated, this book is a mystery to him. A regenerated person may not be that cultivated, but he is more qualified to read the Bible than an unregenerated college professor…The Bible is not understood by talent, research, or intelligence. Since God's word is spirit, only a man with a

[1] Nee, *How to study the Bible* (Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1993), 8.

[2] ibid, 10.

[3] Paul Ricouer, *Essays on Biblical Interpretation,* 58.

[4] For Nee, the soul is comprised of the mind, emotion, and will (Nee, *The Spiritual Man,* 8-9).

[5] Nee, *How to Study the Bible* 9-10.



> regenerated spirit can understand it. The root, the very nature, of the Bible is spiritual. If a man does not have a regenerated spirit, he cannot understand this book; it will be a closed book to him.[1]

Nee goes on to assert that an interpreter's heart must be consecrated, single toward God, and purged of numerous soulish tendencies to allow for proper exegesis.[2] For example, Nee contends that subjectivity must annulled; otherwise, readers will impose their own views on the text, leading to eisegetical imaginations rather than objective exegesis.[3]

At this juncture, it is worthwhile to underscore that Nee's prioritization of divine pneumatic action upon and within interpreters is a core concern of significant pre-critical interpreters: Origen,[4] Augustine,[5] Maximus,[6] Bonaventure,[7] Luther,[8] and Calvin[9] being among them. Still, there exists a subtle distinction between many of these thinkers and Nee. Nee does not advocate merely for interpretation being "Holy-Spirit *led*." Rather, he argues that interpreters must actively participate in the Holy Spirit in order to enter into the thought of the Holy Spirit, which for Nee, is contained within the words of Scripture.

Testamental unity and figural reading

In a chapter entitled "Keys to Studying the Bible," Nee lists four rudimentary

---

[1] Ibid, 10.

[2] ibid 17-19.

[3] ibid, 26. To illustrate the problem of subjectivity, Nee reflects upon 1 Samuel 3:4-10, a passage in which he suggests that Samuel's subjectivity led him to believe that the voice he was hearing was from Eli and not from God. Drawing from this narrative, Nee argues that soulish subjectivity can mislead biblical interpreters.

[4] Radner, *Time and the Word*, 279.

[5] ibid, 266.

[6] Wu, *Understanding Watchman Nee, 115-118.*

[7] Ibid.

[8] Frei, *The Eclipse of the Biblical Narrative* 21-22.

[9] Ibid.

ways to engage with Scripture: “by searching”, “by memorizing”, “by comparing”, and “by meditating.” With respect to components embedded within pre-critical hermeneutics, Nee’s discussion of memorization and comparison are particularly noteworthy. Nee exhorts readers to memorize at least one verse a day and suggests that those with better memories should memorize ten verses a day.[1] His rationale for this admonition is as follows:

> While we seize every available opportunity to memorize the Scriptures, the word of Christ will dwell in us richly. If we do not allow the Scriptures to dwell in our heart, it will be hard for the Holy Spirit to speak to us. Whenever God grants us a revelation, He does so through the words of the Bible…Memorizing the Scriptures is not for memorization alone; it is to lay the groundwork for us to receive revelation. If we memorize the Scriptures often and well, it will be easy for us to receive revelation and enlightenment, and the Holy Spirit will find it easier to speak to our spirit.[2]

For Nee, it is not the mere act of memorization that is valuable; rather, it is the role memorization plays in allowing the Holy Spirit to speak. To be sure, positing a link between memorization and receiving spiritual illumination is well-established in the pre-critical interpretative tradition. Concerning this, Radner states:

> The subversion of memorization is relatively recent. In fact, memorizing the Bible had been central to Christian concepts of basic scriptural meaning since before Augustine. For the latter, allowing Scripture to enter the memory was foundational for their understanding…The problem of course is that memorization of Scripture is itself a widely abandoned discipline for most Christians today. Whether or not it is in fact a precondition for the figural reading of Scripture is something I cannot say; but it is certainly something that has been historically necessary for its pursuit.[3]

While memorization provides a “historically necessary” framework to engage with figural reading, comparative readings of Scripture are a primary vehicle that such readings have historically been carried out. On this issue, Nee

[1] ibid, 81.

[2] ibid, 82.

[3] Radner, *Time and the Word*, 232-233.



states the following:

> God's speaking is not completed through just one text. In the book of the prophets we are told that God's word is "here a little, there a little" (Isa. 28:13). Therefore, no Bible student should interpret a passage according to that passage alone…Many heresies in Christianity have resulted from men holding on to one or two passages of the Bible without consulting related passages. Satan also quotes Scriptures here and there, but he quotes them to tempt men. We must remember that the more we compare, the less we will be liable to private interpretation.[1]

After clarifying his rationale for comparison of biblical texts, he goes on to offer an example of how comparative reading can be utilized to interpret metaphorical images in Scripture:

> Revelation 19 says that when the Lord descends from heaven to fight, He will remove all His enemies by the sword of His mouth. If we interpret this text by itself, we may conclude that the Lord's mouth contains a sword, and we may even say that this sword is quick, sharp, and shining. If we realize that no Scripture should be interpreted by its own interpretation, we immediately will look for the meaning of "sharp sword" when we come to this passage, and from Ephesians 6:17 we will find that the sharp sword refers to the Word of God.[2]

It should be noted that the Word as a "sword" holds at least three significances in Nee's corpus: (1) it divides soul from spirit (Heb 4:12); (2) it is the only offensive weapon against Satan (Eph 6:17); and as the passage above states (3) it is the power by which the Lord in His second coming slays those in rebellion. More pertinent to the discussion at hand, however, is that the above passage is illustrative of Nee's canonical reading of the New Testament. Although Revelation and Ephesians were written in different geographic locations by different authors at different times with no historically documented relationship between their textual origins, Nee believes that they are crucial interpretative lenses for one another. His commitment to scriptural unity extends across the Old and New

---

[1] Nee, *How to Study the Bible,* 84.

[2] ibid, 84-85.

Testaments as well:

> It is also important to compare the Old Testament with the New Testament…For example, without the book of Daniel, there cannot be the book of Revelation…When we compare these passages one with another and interpret one according to the other, we will see many things which we have previously not seen.[1]

In the next chapter of his volume, "Various Plans for Studying the Bible," Nee delineates twenty-eight hermeneutical lens.[2] Intriguingly, by maintaining unity between the ostensive and literal senses of the text, the majority of his hermeneutic approaches are fully integrated with figural exegesis. The nomenclature of the third hermeutical lens "types," for instance, may be misleading for those unfamiliar with Nee, since he does not consider it as *one way* of interpretation; rather it refers to a prolonged engagement with Scripture that *only* utilizes typology. The incorporation of figural interpretation across lenses is plainly evidenced in his discussion of the innocuously named "main characters" hermeneutic. For Nee, the narrative of Adam, although historically located in Genesis 2 and 3 is not distinguished from later type/antitype relationships

---

[1] ibid, 85.

[2] The full list of Nee's twenty-eight ways of studying Scripture: (1) Main characters; (2) Women; (3) Types; (4) Prophecies; (5) Dispensations; (6) Topical Studies; (7) God's relationship to man, specifically referencing His oikonomia; (8) Chronology; (9) Numerology; (10) Parables; (11) Miracles; (12) Jesus' earthly teachings; (13) a side-by-side comparison of the four Gospels; (14) "crucial chapters" (e.g., Numbers 21, Deuteronomy 8, Psalms 22, Isaiah 53, John 14-16); (15) studying according to "past, present, future"—i.e., according to human conceptions of what has already occurred, what is the present reality, and future scriptural promises; (16) "salvation, sanctification, and ministry"—i.e., items tied to stages in one's spiritual life; (17) Minerals; (18) Geography: specifically, assigning spiritual significance to geographical features; (19) Names of persons, specifically in reference to their meanings in Hebrew or Greek; (20) Choruses in poetic passages; (21) Prayers, such as Abraham's intercession for Sodom, Jesus' prayer in John 17, or Paul's prayers in Ephesians 1 and 3; (22) Difficult passages, such as that Genesis 3 and 6 where man sins in Gen. 3 but becomes flesh only in Gen 6; (23) individual book-by-book studies; (24) in-depth studies of key books such as Song of Songs, Leviticus, Ephesians, etc.; (25) Christ, in typology; (26) word studies—
i.e., tracing key words through the Bible, of which Nee offers 50 examples; (27) particular doctrines; and (28) the progression of doctrines across the canon. For further reading, see Nee, *How to Study the Bible,* 101-146.



between the Old and New Testaments. Concerning this he states the following:

> The common impression is that Adam's history is found only in chapters two and three of Genesis. But upon careful reading we find that the books of Romans and 1 Corinthians also speak about Adam, and what they say is quite crucial. More about Adam can be found in Ephesians 5. In studying Adam's history, we have to know about his place in God's plan, his creation, his initial innocence and sinlessness, his relationship with Eve, his judgment from God and the promise he received from God after the fall, his expulsion from the garden of Eden, his life outside Eden, and finally his relation to the last Adam.[1]

While Nee preserves the historical referent of Adam in his narratival presentation, he seamlessly inserts the figural Adam into the narrative. We may thus rightly say that Nee's understanding of narrative history via Scripture is not predicated merely on events concretely located in time and space; rather, his conception of the historical narrative is simply the all-encompassing world that the Scriptures present. Radner argues for a similar approach to Scripture in *Time and the Word*: "Scripture speaks of the order of that which God creates." Thus, the world that creatures encounter is "according to the Scriptures,"[2] regardless of concretely observable historical events that modernity equates with valid scriptural interpretation.

Nee employs similar methodology to narrate numerous biblical figures and at times uses their overarching narratives to develop doctrinal propositions. For example, when discussing the narrative of Abel, he states the following:

> We should read his history not only in Genesis but also in Hebrews 11. We have to go through all the passages in the Bible that speak of Abel in order to find the basic message that God has for us through him. What is the reason behind God's acceptance of Abel and rejection of Cain? Many people think that Abel's sacrifice was accepted because it had blood. But this is too heavily biased toward the New Testament; it does not bring out the root cause of God's acceptance of Abel's sacrifice. Man's responsibility in the

[1] ibid, 101.

[2] Radner, *Time and the Word*, 92.

> Garden of Eden was to dress and keep it. After man sinned, he could till the ground for his sustenance, but in his sinful state it was wrong to offer a sacrifice to God of his sustenance. Cain offered the produce of the land to God, as if he had forgotten the fall of sin…Abel, however, acknowledged the fact of sin. Only after the flood did men begin to take meat (Gen. 9:3). The purpose of keeping sheep was strictly for offering them as sacrifices to God. The sheep were killed, and their skin was used as covering (Gen. 3:21). God requires man to acknowledge that he is a sinner. Abel came to God according to this requirement, and God accepted him.[1]

Two aspects of the above narrative are noteworthy. First, although Nee presupposes testamental unity, he still maintains testamental particularities. This is apparent in his desire to explain the root of God's acceptance of Abel's sacrifice as not being directly related to blood as it would be too biased toward the New Testament.

Nee's construction of these theological narratives aligns with the interpretative trajectory of better-known Western interpreters. Frei, for example, describes Barth's exegetical method as being composed of three levels of interpretation: (1) explication: the sheer retelling of a story; (2) meditation: the conceptual redescription as refracted through the structure of our minds; (3) application: the rendering of the narrative to the community in which it has functioned since its initial telling.[2] Nee's discussion of Abel adheres to a similar formula. First, he retells the entire narrative of Abel, inclusive of its New Testament artifacts. Thereafter, he conceptually redescribes the story of Abel, locating its explanatory power in what he posits as God's message for the reader. Finally, he addresses one of the primary lessons conveyed by Abel's narrative to the church community—being accepted or rejected by God. Ultimately, this narrative understood through Nee's interpretative lens suggests that individuals must acknowledge that they are sinners to be accepted by God; such

[1] Nee, *How to Study the Bible*, 101-102.

[2] Frei, *Theology and Narrative,* 113-114.



acknowledgement is of supreme soteriological import.

A. Two typological readings

Framing Nee's presentation of typological reading are "four great spiritual things"— Christ, redemption, the church, and the Holy Spirit. Each of these items, he asserts, are what the Old Testament's chief types refer to.[1] Though numerous examples of typological interpretations exist in Nee's corpus, two are especially noteworthy: his typological reading of the land of Cannan in the book of Joshua and his interpretation of various conditions of Israel's Temple(s) after Solomon's kingship. He offers the following remarks about the land of Canaan:

> In order to understand the significance of the Israelites entering Canaan and the warfare in Canaan, we must first know what Canaan typifies. Some think that Canaan typifies heaven. But if Canaan typifies heaven, will there be warfare in heaven? If we are careful in our reading, we will conclude that Canaan cannot be a type of heaven. It is a type of our heavenly position. It is the equivalent of the heavenlies spoken of in Ephesians. On the one hand, we are seated with Christ in the heavenlies. On the other hand, we wrestle against the spiritual forces of evil in the heavenlies (Eph. 6:12).[2]

By explicitly rejecting interpretations of Canaan as typifying heaven Nee demonstrates his knowledge of typological interpretations advanced during the Reformation, most forcefully by Calvin.[3] He reimagines this typology by proposing that two spiritual aspects of Canaan exist: that of "spiritual warfare" found in Ephesians and that of "rest" found in Hebrews. Nee engages these two passages in light of the narrated experiences of the Israelites in Canaan and concludes that some experiences of the Israelites in the book of Joshua refer to a Christian's present-day spiritual warfare, whereas others point to the future experience of reigning with Christ in the kingdom age.

[1] Nee, *How to Study the Bible*, 103.

[2] ibid, 105.

[3] Frei, *Eclipse of the Narrative,* 35-36.

A far more interesting departure from Calvin in Nee's interpretation is this: for Calvin, a division "between us and these persons"[1]—in other words, he denigrates Israel's earthly blessing of land and exalts the Christian's spiritual blessing of heaven. Nee, however, grounds his hermeneutic in the literal narrative of Israel and aligns every experience of Israel with congruent experiences of Christians. For Nee, it is significant that although all Israelites were saved from the tenth plague and partook of the Passover lamb, only *two* entered the good land; based upon this fact, he argues that of those who are saved by the blood of Christ and take Christ as the Passover Lamb, "many are called by few are chosen" to enter into the kingdom age.[2] In this and many other instances, Nee's retrieval of a classical hermeneutic results in positing an explicit continuity of the divine *oikonomia* between Israel and the church.

Nee's figural connection between the condition of the Temple and the church is similarly striking:

> Solomon's building of the temple is again a type of Christ building the church. The temple was in Jerusalem, typifying the church meeting and worshipping in the Lord's name, because God placed His name in Jerusalem. Jerusalem was the only place which God recognized and in which place He put His own name (1 Kings 14:21). When Jeroboam rose up, he set up two altars in Bethel and Dan for worship, and God condemned this. God wants man to worship only at the place where his name is established. He does not want man to worship anywhere else. During times of revival, the kings removed the altars. But some kings did not remove them. This is a type of the many revivals that have happened in the church. Later, the temple was destroyed; this is a type of the church becoming desolated. Afterwards, Nehemiah, Zechariah, and Zerubbabel returned to rebuild the temple. Although the rebuilt temple was not as glorious as the one that had been destroyed, this was a beginning of the recovery back to the original ground. This is a type of the recovery of the church. This recovery will be completed at the Lord's second coming. Then the church will a glorious church.[3]

[1] ibid, 35.

[2] Nee, *How to Study the Bible,* 105.

[3] ibid, 106.



This figural understanding of the condition of the Temple(s) is intriguing for three reasons. First, as implied in Nee's figural reading of Canaan, this passage presents Nee's strong "Israel-ecclesiology"—a term not used by Nee, but which I have coined to describe his commitment to the figural reading of the historical events of the Israelites as pertaining to the universal church. In drawing an explicit continuity between the two peoples of God, Nee stands within a long tradition of pre-critical exegetes as well as postliberal scholars.

Second, Nee extends the implications of his reading beyond the New Testament, through the present-day, and locates its endpoint in the eschaton. While uncommon, this type of interpretative extension is not without precedent. The Jansenists, for instance, engaged Scripture in a manner which presupposed that "the figures of the Scripture actually shape the world; they have historical substance, from a divine perspective, and thus describe what human history is all about."[1] Among modern scholars, Radner makes an especially bold claim when discussing his schematic approach and logic to figural reading—that although the name "Napoleon" does not appear in Scripture, historical figure referred to as Napoleon *is* indeed present in Scripture, and properly executed figural reading can unearth this embedded reality.[2]

The third item—Nee's proposition of a "desolate" church that is undergoing continual "recovery" until the second coming of Christ—may be his most controversial claim, insofar as it seemingly contradicts the Nicene maxim of "one holy, catholic, apostolic church." However, in *The Glorious Church* Nee explicitly states that the church is without sin from God's eternal viewpoint.[3] He goes on to

---

[1] Radner, *Time and the Word,* 10.

[2] ibid, 103.

[3] *CWWN* vol. 35, 57: "The church according to God's will and the church in experience are two entirely different things. The church in God's plan is completely without sin; it has never known sin, nor had any history of sin. It is transcendent far above sin, without even a trace of sin. It is altogether spiritual and wholly out of Christ. However, the church in history has failed and is fallen. Today the Lord is working among fallen

employ a forty-page figural exegesis of Eve as a type of the church to undergird this assertion. The following portion drawn from this interpretative exercise is particularly instructive in relation to Nee's overall theological outlook:

> The fact that Eve was made from Adam signifies that the church is made from Christ. Eve was made from Adam's rib. Since Eve came out from Adam, she was still Adam. Then what is the church? The church is another form of Christ, just as Eve was another form of Adam. The church is just Christ. Oh, there are many people who think that the church is the coming together of the "people" who believe in the Lord and are saved. No, this is not true! Then who constitutes the church? The church is only that portion which has been taken out of Christ. In other words, it is the man which God has made by using Christ as the material. It is not a man made of clay…Man's talent, ability, thought, strength, and all that he has are outside the church. Everything that comes from the natural life is outside the church, and anything that is brought into the church of the natural life will only result in a tearing down, not a building up.[1]

While Nee's ecclesiology is stated simplistically, the implications of his statement are profound. Nee's reading of the rebuilding of the Temple as linked to the church being produced as "glorious" is predicated upon the notion that the church *cannot* be constituted with anything other than Christ. Hence, for Nee, the church as an entity constituted of fallen human beings in time and space is *being* produced as "glorious"[2] through the individual experiences of each member of the Body of Christ willingly submitting themselves to the discipline of the Holy Spirit and the work of the cross. Nee posits that as each member of the Body of Christ goes through the process of having their old man crucified while simultaneously being reconstituted with Christ through the "washing of the water of the Word," these

men to bring them back to the church of His original will. The Lord desires to work among people who are fallen, corrupted, and desolate, full of sin and filthiness, so that He may obtain a church from among them. He intends to restore and recover them to what He purposed in eternity past, so that He might have that which fulfills His desire in eternity future."

[1] ibid, 28-29 (emphasis added).

[2] Nee uses this term for the church based on Eph. 5:27 – "That he might present to Himself the church *glorious…*"



individuals are sanctified, transformed, and built up by the pneumatic power of the Scriptures to be constituted as the "glorious" church.

The salvific transformation of individuals to produce the church is so central to Nee's ministry that an honest appraisal of his hermeneutic engagement with Scripture necessarily must broach the topic. Hence, the remainder of this essay is devoted to discussion and analysis of Nee's figural and allegorical scriptural engagement in *The God of Abraham, Isaac, and Jacob,* as this volume offers a cursory introduction to Nee's theology of salvific transformation while simultaneously showcasing an example of his extensive figural engagement with Scripture.[1]

B. Analysis of *The God of Abraham, Isaac, and Jacob*

Nee begins his volume by introducing his controlling hermeneutic:

> First Corinthians 10:11 says, "Now these things happened to them as an example…" The Bible records the history of the Israelites as an example to us. It is for the purpose of our edification. Although there is an outward difference between God's work in the Old Testament and His work in the New Testament, they are the same in principle. The principle of God's work is the same today as it was in the past. God chose the Israelites to be His people, and He also chosen men from among the Gentiles to be His people (Acts 15:14). The Bible says that we are fellow citizens and members of the household of God (Eph. 2:19). It also says that we are the true Jews (Rom. 2:29). Hence, the history of the Israelites is a pattern to us.[2]

As noted earlier, Nee prioritizes testamental unity whenever possible. Hence, his use of 1 Corinthians 10:11 is not surprising as Paul unequivocally argues for an explicit relationship between Israel and the present Christian community. This

---

[1]For further reading about Nee's theology of transformation, see: *The Breaking of the Outer Man and the Release of the Spirit; The Word of the Cross; The Song of Songs: The Divine Romance between God and man; The Character of the Lord's Worker;* and *Miscellaneous Records of the Kuling Training* (1) and (2) which is a compilation of several messages given during the final four years of his ministry.

[2] *CWWN* vol. 35, 5.

"Israel-ecclesiology" is not uncommon in modern interpretative practices of the academy, yet for Nee, the linking of theological similarities between Israel and the church is not as crucial as detailing the relationship between the historical events of Israel and the subjective, pneumatically-oriented lived experience of believers today. As noted earlier, this emphasis upon linking biblical narratives to the subjective experience of believers finds resonance in figures such as Jesse Penn-Lewis, Andrew Murray, Madame Guyon, T. Austin Sparks, and others associated with Quietist, Keswick, or Holiness circles.

Nee addresses the "why" of his interpretative exercise in *The God of Abraham, Isaac, and Jacob* by arguing that the presence of the tripartite divine name both in the Old and New Testaments (Exo. 3:6; Psa. 105:8-11; Matt. 22:32; Mark 12:26; Luke 20:37; cf. Matt. 8:11) demands careful consideration. For him, an understanding of the inclusion of these three human names within God's self-revelation reveals a transformative process involving the Divine Trinity that engenders a particularly outstanding result of the three patriarchs—the nation of Israel.[1] Concerning this, he states:

> [God] also told the Israelites, "I will bring you in unto the land, concerning that which I did swear to give it to Abraham, to Isaac, and to Jacob; I will give it you for a heritage" (Exo. 6:8). This shows us that the Israelites entered into the inheritance of the three men, Abraham, Isaac, and Jacob. They did not have any inheritance of their own…Each of these men occupies a particular position before God. Their different spiritual experiences typify three different kinds of spiritual principles.[2]

Given Nee's interest in constructing overarching scriptural narratives utilizing typological and/or figural methodologies, his intense focus on the particularities of these three human individuals is unsurprising. For Nee, even the progressive expansion of this tripartite name as each patriarch meets God for themselves is

[1] Ibid., 6.

[2] Ibid., 7.



significant: to remain only with the title of the "God of Abraham" is inadequate because of Ishmael; the "God of Abraham and Isaac" similarly falls short due to Esau and his descendants; and thus, it is only the threefold title, according to Nee, that adequately articulates the divine source of Israel as God's chosen people. As mentioned, he places great significance on the historical experiences of the Israelites, and his engagement with the "spiritual experiences" of each of the three patriarchs bears the same hermeneutic predilection:

> In other words, all the people of God should have the element of Abraham, the element of Isaac, and the element of Jacob in them. Without these elements, we cannot become God's people. God's people must have the element of Abraham, Isaac, and Jacob.[1]

This passage establishes the following schematic: (1) the lives of Abraham, Isaac, and Jacob produced Israel; (2) their experiences were *required* to produce Israel; (3) there exists continuity between Israel and the church; (4) God's chosen people *today* should "pattern" their formation similar to the Old Testament. With this in mind, Nee goes on to place the narratival experiences of the patriarchs in dialogue with what they reveal about the economic missions of the Divine Persons and applies these economic trinitarian missions to the practical, daily spirituality of his readers.

Nee begins analyzing Abraham by focusing on the Hebrew root of his name (אָב), best translated as "father." He goes on to argue that all of Abraham's experiences led him to learn one lesson—God the Father is the unique source and initiator of all things.[2] Two experiences from Abraham's life are offered in support of this claim. First, Abraham did not volunteer to go to the promised land independently. Rather, God spoke and Abraham went to possess it. Second, Abraham did not know he would have a son but was promised one by God.[3] Nee

[1] Ibid., 7.
[2] Ibid., 8.
[3] Ibid., 9.

summarizes his interpretation of Abraham's experience as follows:

> Abraham knew God as the Father. This kind of knowledge is not a knowledge of doctrine. It is a knowledge in which one is brought to the point of confessing, "God, I am not the source. You are the source of everything, and You are my source. Without you, I cannot have a beginning." This was Abraham. If we do not have Abraham's realization, we cannot be God's people. The first lesson we have to learn is to realize that we can do nothing and that everything depends on God. He is the Father, and He is the Initiator of everything.[1]

The above summary, while adequate to elucidate a figural understanding of Abraham's spiritual experience with God the Father, is expanded upon by Nee for an additional 70 pages. In these chapters, Nee carefully integrates all elements of Abraham's overarching narrative from Genesis, Romans, Galatians, and Hebrews to arrive a totality of the subjective experiences of God the Father, that collectively, were necessary to produce Israel. Although many of Nee's interpretative strategies related to Abraham's narrative are novel, two—the birth of Ishmael[2] and knowing God as the God of resurrection[3]—deserve further attention, as they are formative elements informing Nee's "Christ-only" ecclesiology (i.e., the church is only Christ) predicated on the transformation of believers.

Nee interprets the birth of Ishmael allegorically to function as a lesson for Christians. According to Nee, Abraham's failure related to bringing forth Ishmael was not sin, but an implicit negligence regarding God the Father as the unique source:

> Abraham was a believer. He tried to please God and fulfill God's goal. God wanted him to have a son, and he tried to have a son by himself. Was this not according to God's will, and did he not do it to please God? Could it be wrong? However, Paul said, "The one of the maidservant was born according to the flesh." It is true that God's will should be done…Abraham was wrong, not in his goal but in his source. His goal was to see God's promise being fulfilled, but he was wrong to

[1] ibid, 8-9.

[2] ibid, 53-61.

[3] ibid, 83-86.



fulfill it by his own strength.[1]

Speaking further on the application of this lesson to believers, he asserts:

> The greatest test to God's children is the choosing of the source for their work. Many of God's children often say that such and such a thing is "good," "right," or "according to God's will." But behind these "good" and "right" things that are "according to God's will," the self is doing all the work, and there is no realization of the cross and no ground given to God to deal with the fleshly life…The most regrettable thing that we can do is teach God's Word, preach God's truth, and exercise God's gift by ourselves. If we have done this, we should bow down our head and confess our sins. We have to realize that the works done "for His sake," which are not of Him, and which are done without recognizing Him as the Father, have no spiritual value at all.[2]

These two passages illustrate a distinct concern for the interior spiritual condition of interpreters versus required external actions. The result of knowing God as one's unique source, for Nee, is the negation of both the "self" and "fleshly life"—two negative results of the Fall which he expands on elsewhere in his corpus, notably in *The Spiritual Man*.

Given Nee's overriding interest in interpreters securing the proper "source" of activity, it would be easy to assume that he promotes passivity or is influenced by Quietist sensibilities. However, Nee's reading of the sacrifice of Isaac as intrinsic to Abraham's experience of God as the God of Resurrection underscores not interior silence or passivity, but voluntary, active cooperation of human agents with God's commands.[3]

---

[1] ibid, 57.

[2] ibid, 54-55.

[3] A similar emphasis on the right relationship between humans and God being contingent upon voluntary submission to God's commands can be found in the fragments of *Church Dogmatics IV/4*, where Barth argues that the Christian ethic is not centered upon regulations, but wholly predicated upon a life of calling upon God and awaiting His command (Karl Barth, *Church Dogmatics IV/4: Reconciliation Ethics* (Bloomsbury T&T Clark 2010), 1-37).

For Nee, everything, including items freely given by God, must pass through death and resurrection to be useful in one's ecclesial service. In Abraham's experience, this meant that Isaac, though a gift from God, had to be completely consecrated to God:

> Before the Lord, we have to realize that even the commission we have received, the work we are doing, and the will of God that we know, must be dropped…We have to learn to thank the Lord for calling us to His work and also to learn to thank Him for calling us not to work. We are not directly related to God's work, but to God Himself. Everything should pass through death and resurrection.[1]

Ultimately, Nee avers that Abraham's voluntary act of obedience indicated that he matured to the point that he intimately knew God the Father as the unique Initiator and unique source of all things. Nevertheless, he goes on to suggest that Abraham's narrative was incomplete to bring forth God's people; the experiences of Isaac and Jacob were necessary for God's ultimate desire to be realized.[2]

Nee's interpretative engagement with Isaac occurs on three levels. The first two levels deal with Isaac in the same manner as Abraham—Nee discusses how historical events from Isaac's life can be allegorically applied to believers. Nee's third interpretative level of Isaac's narrative is typological, and more specifically christological—Nee argues for a type/antitype relationship between Isaac and Christ, stating that that "no one's history depicts the Lord Jesus as the Son as much as Isaac's history."[3]

---

[1] *CWWN* vol. 35, 84.

[2] ibid, 87.

[3] ibid, 89. To support this assertion, Nee offers the following proofs: (1) Isaac's birth was not according to the flesh but according to God's promise just as Jesus' birth was not according to the flesh but according to God's promise; (2) Isaac was placed on an altar and received back as One who had come back from the dead (Heb. 11:19), and likewise, Jesus was crucified and resurrected from the dead; (3) the Holy Spirit is seeking out the church for Christ; the church is according to the Lord's will, is begotten of God, and of the same household as the Lord Jesus. Eleazar was sent to seek out Rebekah for Isaac, and she was of the same household as Isaac;



When articulating this typological relationship, Nee contends that the historical Isaac prefigures the historical Jesus—though to be sure, he maintains the literal historicity of both individuals. Nee's approach aligns with Auerbach's investigation of ancient literary techniques in which he defines "figura [as] something real and historical which announces something else that is also real and historical." [1] Moreover, when evaluating the entirety of Nee's threefold interpretation of Isaac, it is striking how closely it dovetails with patristic hermeneutical sensibilities. As one of many examples, Nee's exegetical strategy closely resembles Origen's three levels of scriptural understanding: historical, moral, and mystical.[2]

In Nee's further discussion of Isaac's narrative, two items are worthy of our brief attention: Isaac's relationship with God and Isaac's relationship with Abraham. In both contexts, Nee argues for the same relational paradigm: Isaac freely receives and enjoys what both God and Abraham provide him. There is, however, a significant difference between these two receptions:

> The Bible shows us that Isaac's characteristic was to inherit. Everything he had was from his father. He did not have to do anything. His father came to Canaan; he was born in Canaan. He did not have to worry about anything. Isaac's relationship with Abraham was one of receiving. What was Isaac's relationship to God?...God did not bless Isaac because of himself, but because of his father Abraham. God's oath was given to Isaac's father. Now God was blessing Isaac as a confirmation of the covenant…He did not give anything new to Isaac. He gave to Isaac what had already been given to Abraham… From these two relationships, we can see Isaac's characteristics. Throughout his entire life, everything he had was a matter of enjoyment and receiving.[3]

(4) Although Abraham and Jacob both spent time in Egypt, yet Isaac was the son who was born, lived, and died in Canaan; Jesus as the Son of Man was one who although descending out of heaven in incarnation (John 3:13) never left His spiritual location, that is, the bosom of the Father (John 1:18).

[1] Erich Auerbach, "Figura," 29.

[2] Origen, *Spirit and Fire,* 103.

[3] *CWWN* vol. 35, 92-93.

According to Nee, Isaac simply maintained his position as an heir of promises given to Abraham and even of Abraham's attainments. The difference between them was that Isaac's relationship with God was based upon God's relationship with Abraham. In a truly novel rendering of trinitarian relations, he avers:

> What does it mean to know the God of Isaac? Knowing the God of Isaac means only one thing: Knowing God as the Supplier and that everything comes from Him. If we want to know God the Father, we have to know the Son. In order to know the God of Abraham, we have to know the God of Isaac. We are helpless if we only know the God of Abraham because He dwells in unapproachable light (1 Tim. 6:16). But thank the Lord that He is also the God of Isaac. This means that everything that Abraham had was Isaac's. It also means that everything comes from receiving.[1]

While the Son/Father paradigm of trinitarian accessibility is scripturally attested,[2] the utilization of figural readings of Abraham and Isaac to formulate intratrinitarian relational propositions is an especially unique feature of Nee's theological outlook. His allegorical explication of this proposition as applied to expositors is of even greater import, as it continues to be tethered to his "Christ-only" ecclesiology:

> Those who do not know Isaac in life and do not express Isaac in living possess nothing but the law. When God has a demand, they try to do it by themselves. When God wants something, they try to offer it according to themselves. This is not Isaac. This kind of Christian eventually can only sigh and say "For I know that in me, that is, in my flesh, nothing good dwells; for to will is present with me, but to work out the good is not" (Rom. 7:18). This person in Romans 7 was willing to do good, he was very desirous of being good. But he himself was doing the work; he did not see that God must deliver him…He did not see the inheritance in Isaac. He did not realize that the secret to victory is in receiving. He did not realize that Christians are Christians by virtue of who they are; they do not act out the Christian life.[3]

---

[1] *CWWN* vol. 35, 93.

[2] Jesus said to him, "I am the way, and the truth, and the life; *no one comes to the Father but through Me"* (John 14:6, NASB).

[3] *CWWN* vol. 35, 93-94.



Nee does not regard human morality as the end goal of God's work within humankind. So-called ethical categories that label actions as "good" or "bad" are entirely secondary to his overarching concerns. Rather, humans are completely incapable of pleasing God in themselves; as Abraham, believers must know God as their Father, and like Isaac, they must know God as the Son, who is the location of their inheritance and even the inheritance itself.[1] As foreshadowed by the tripartite divine name (as well as the book's title), however, Nee contends that a final spiritual experience was necessary to produce Israel historically and continues to be necessary to produce the "glorious" church—the life of Jacob.

As evidenced throughout his corpus, Nee's primary commitment in biblical interpretation is for pneumatically-infused exegesis to engender spiritual transformation in believers. This hermeneutical concern is explicitly articulated in his rendition of Jacob's narrative. First, Nee recounts various historical events from Jacob's early life—striving in the womb, obtaining Esau's birthright, deceptively stealing Esau's blessing, and so on—and allegorically applies each act to believers who, per Nee, possess the same "nature" and "natural life" as Jacob.[2] Thereafter, he exhibits particular interest in two events which occurred during Jacob's experience at Peniel—Jacob's wrestling and the subsequent touching of his thigh:

> God wrestled with Jacob in order to subdue him, strip him of his strength, and pin him down so that he would not struggle any longer…The Bible shows that God wrestled with Jacob and did not prevail over him. Jacob was indeed strong! What is the significance of God being unable to prevail over Jacob? When we do not trust in God and when we contrive by ourselves and are satisfied with ourselves, we have to admit that God cannot prevail over us. When we try to do God's will by our own strength and try to deliver ourselves by all kinds of natural means, we have to say that God has not

[1] ibid, 95. Concerning this Nee states that "the proper way is to do things by the life that God has given us in Christ. This life spontaneously does what God wants us to do; it does not force us to do anything. At the same time, this life turns away from things that God does not want us to do…"
[2] ibid, 115-118.

> prevailed over us.[1]

Once again, Nee argues that human naturalness must be completely dealt with by God as believers undergo their salvific journey. Importantly, this robust theology of the cross is intrinsically embedded within both Nee's "Christ-only" and Israel-church ecclesiological outlooks. On the latter point, however, Nee differentiates between Israel-past and church-present in a key respect: whereas Israel-past required the lives of three individuals to produce their nation, each individual believer is called to pass through the *aggregate* of these spiritual experiences for the building up of the Body of Christ. By making this interpretative move, Nee directly ties individual spirituality to ecclesiology, with a greater emphasis upon the latter as the *telic* consummation of the former.

The final aspect of Jacob's life that Nee discusses is the touching of the hollow of his thigh:

> The sinew of the hollow of the thigh is the strongest sinew in the body. It represents the strongest part of a person, the seat of man's natural strength. God touched the seat of Jacob's natural strength…Every Christian has his own thigh hollow. With some their natural strength is lodged in their conniving…Some Christians have their natural life hidden in their strong mentality. They always think and reason when others speak to them; they always judge whether or not something is rational or justifiable.[2]

Once more, Nee applies his allegorical interpretation to believers:

> The name Peniel means "the face of God" in the original language. God's face is God's light. In the past, God touched the hollow of Jacob's thigh with His hand. Today He is touching our natural life with His light. Once we are enlightened by God's light, we will realize that the things we once considered to be good, glorious, and outstanding are but shameful and foolish things. This light will give us a mortal blow and deplete us of all our strength.[3]

Nee considers this "touching of the thigh" as the beginning of Jacob's

[1] ibid, 132.

[2] ibid, 136.

[3] ibid, 137-138.



transformation despite the fact that Jacob's ethical or moral behavior did not immediately change thereafter. Concerning the rest of Jacob's narrative, he correlates Jacob's spiritual progress with various geographic destinations[1] and contends that Jacob's spiritual maturity is increasingly observable when exegetes compare his reactions to the assumed losses of Joseph and Benjamin. For him, the consummation of his spiritual maturity is made apparent when he blesses Pharaoh—a contention he advances based upon his reading of Hebrews 7:7—"the lesser is blessed by the greater." Ultimately, he concludes his allegorical engagement with the title "God of Abraham, Isaac, and Jacob" in the following manner:

> May God open our eyes to see that in His holy way and according to His plan, He wants to gain some vessels to fulfill His goal. These vessels must know the God of Abraham; they must know that all things are of God. They must also know the God of Isaac; they must know that everything for our enjoyment and inheritance is given to us by Him. They must know that everything depends on our being in Christ and Christ being in us. They must also know the God of Jacob; they must know that God deals with our natural life and constitutes Christ into our being through the Spirit. May God bless us, and may He lead us to the knowledge of the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob so that we may become vessels for His testimony.[2]

Conclusion

Over the course of this essay, I have argued that Watchman Nee stands as a compelling theological interpreter whose engagement with Scripture is emblematic of a sustained retrieval of a classical, pre-critical hermeneutic. Far from representing an antiquarian or sectarian curiosity, Nee's interpretive posture—centered on figural reading, testamental unity, spiritual transformation, and the necessary role of the Holy Spirit—places him in meaningful dialogue with postliberal and TIS trajectories. Nee's rejection of the epistemic priorities of

[1] ibid, 153.

[2] ibid, 175

historical criticism, his insistence on the unity and christocentricity of Scripture, and his call for interpreters to first consider their “person” as opposed to their “methods” deeply resonates with figures such as Ephraim Radner, George Lindbeck, Hans Frei, Kevin Vanhoozer, Paul Ricoeur, and many more. These shared commitments suggest that Nee, though largely unrecognized in Western academic discourse, deserves a serious consideration in ongoing conversations surrounding theological interpretation of Scripture (TIS).

Additionally, I have also argued that Nee’s hermeneutic exhibits significant continuity with pre-modern exegetes ranging from Origen to Augustine, while simultaneously engaging modern concerns through a pneumatological and ecclesial lens. His readings are not merely spiritualized glosses or moralistic abstractions; they are theologically robust, rooted in Scripture’s narrative structure, and aimed at the consummate transformation of the present-day universal church into a “glorious” one through the inward, salvific transformation of believers. Indeed, In our extended analysis of *The God of Abraham, Isaac, and Jacob*, we saw that Nee develops a figural, trinitarian theology of spiritual growth that transforms the lives of the three patriarchs into a typological map for the Christian life. By doing so, he not only retrieves classical interpretive strategies but revitalizes them within the context of Christian formation and ecclesial identity.

Lastly, I aimed to use this essay to reposition Nee—not simply as a revivalist or ecclesial founder in the Chinese context, but as a theologically serious and interpretively rigorous voice within global Christian thought. Future research could investigate the intersections between Nee’s theology and broader currents in postliberalism, patristics, and global ecclesiology, with special attention given to the further development of his hermeneutic philosophy in the voluminous corpus of Witness Lee and how Lee integrates Nee's intepretative principles into his broader soteriological and ecclesiological frameworks, many of which precede



the contemporary revival of interest in deification and practical spirituality.

In sum, highlighting Nee's hermeneutical outlook is not merely a scholarly exercise; it is a theological necessity. In an era marked by the fragmentation of the church, flattening of Scripture, and marginalization of non-Western theological perspectives, Nee's insistence that Scripture be read with spiritual attentiveness, figural imagination, and ecclesial purpose provides a vital corrective. If the theological interpretation movement is to fully embrace its global, Spirit-led, and transformative mandate, figures such as Nee must be moved to the forefront of ongoing academic dialogue.

References

Auerbach, Erich. "Figura." In *Scenes from the Drama of European Literature*, 11-79. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Barth, Karl. *Preaching through the Christian Year*. Edited by John McTavish and Harold Wells. Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1978.

"Congressional Record of the 111th Congress, First Session, of the House of Representatives on Thursday, July 30, 2009." Accessed May 2025. https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/CREC-2009-07-31/pdf/CREC-2009-07-31-pt1-PgE2110-2.pdf.

Dawson, John David. *Christian figural reading and the fashioning of identity*. Berkeley, CA: University of California Press, 2002.

Fishbane, Michael A. *The exegetical imagination: on Jewish thought and theology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Frei, Hans W. *The eclipse of biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*. New Haven and London: Yale University Press, 1974.

Frei, Hans W. *Theology and Narrative: selected essays*. Edited by George Hunsinger

and William C. Placher. New York: Oxford University Press, 1993.

Selected Essays: "Theology and Interpretation of the Narrative: Some Hermeneutical Considerations" and "Response to Narrative Theology: An Evangelical Appraisal"

"Keswick Convention 1938 Full Transcript." Accessed March 2025. http://xmn.cc/xmn_wp_install/wp-content/downloads/keswick/1938_keswick.pdf.

Lee, Witness. *Watchman Nee: A Seer of the Divine Revelation in the Present Age*. Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1991.

Lindbeck, George . "Scripture, Consensus, and Community." In *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, edited by Richard John Neuhaus, 74-102.

Lindbeck, George. "Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval." In *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, edited by Christopher Seitz , and Kathryn Greene-McCreight, 26-51. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

"My Brethren - History - The China Episode." My Brethren - History - The China Episode. Accessed March 2017. http://www.mybrethren.org/history/framchin.htm.

Nee, Watchman. *Collections of Newsletters (2) and Watchman Nee's Testimony*. Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1992.

Nee, Watchman. *How to study the Bible & The Breaking of the Outer Man and the Release of the Spirit*. Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1993.

Nee, Watchman. "Is the Higher Criticism of Modern Theology Believable?" In *Collected Works of Watchman Nee: Set 1, Vol 2*, 125-29. Anaheim, California:



Living Stream Ministry, 1992.

Nee, Watchman. *The Glorious Church*. Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1996.

Nee, Watchman. *The God of Abraham, Isaac, and Jacob*. Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1995.

Nee, Watchman. *The Normal Christian Life*. Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2012.

Origen. *Origen, Spirit and Fire: a thematic anthology of his writings*. Edited by Hans Urs Von Balthasar. Translated by Robert J. Daly. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2001.

Pope Pius XII. "Divino Afflante Spiritu." Divino Afflante Spiritu (September 30, 1943) | PIUS XII. Accessed May 2025. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html.

Radner, Ephraim. *Time and the word: Figural Reading of the Christian Scriptures*. Grand Rapids, Michighan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016.

Ricouer, Paul. *Essays on Biblical Interpretation*. Edited by Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Vanhoozer, Kevin J. "“Ascending The Mountain, Singing The Rock: Biblical Interpretation Earthed, Typed, And Transfigured”." *Modern Theology* 28, no. 4 (2012): 781-803. doi:10.1111/j.1468-0025.2012.01784.x.

Reimagining Ecclesiology from Chinese Christian Women's Perspectives: A Case Study of Florence Li Tim-Oi

Yanan LU https://orcid.org/0009-0006-5525-4480

Graduate Theological Union

Abstract: In most Protestant churches in China, women constitute approximately 70% of the Christian population and have historically played a pivotal role in establishing and nurturing these communities. However, women's experiences are frequently marginalized in ecclesiological discourse. In this paper, I bring Chinese Christian women's experience into ecclesiological reflection. By centering Florence Li Tim-Oi (李添媛, 1907-1992) as the focal point of the study and reading her autobiography, *The Raindrops of My Life: The Memoir of Florence Tim Oi Li*, as a theological source, I explore her self-identity, ordination, resignation, ministry, and experiences of suffering within her socio-political context, as well as her contributions to the church. Through this, I propose an embodied ecclesiology from Chinese Christian women's perspectives that reimagines the church as a community, where the dignity and agency of women are recognized, and where people find a space to survive and even flourish.

Keywords: Ecclesiology, Chinese Christian women, autobiography, Florence Li Tim-Oi

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0002



The ordination of Florence Li Tim-Oi by Bishop Ronald Owen Hall (何明华, 1895-1975) of the Diocese of Victoria and South China [1] in 1944 marked a groundbreaking moment. Rev. Li became the first female priest in the global Anglican communion, but her ordination was controversial. A great deal was written about Bishop Hall's actions in 1944–1946, and much correspondence went back and forth. Rev. Li[2] was not directly involved in the controversy in the halls of episcopal power, but she gradually became aware that she was at the epicenter of a maelstrom. She decided to resign from her position as a priest on February 21, 1946, but she continued serving the churches in Hong Kong, Macao, mainland China, and throughout her whole life. Her ordination marks a significant milestone and has attracted considerable scholarly attention. Beyond her ordination, other parts of her life and ministry deserve attention and appreciation.

The Background of the Study

[1] The Chung Hua Sheng Kung Hui (CHSKH, 中华圣公会, Anglican-Episcopal Province of China) was established on 26 April 1912 by the merger of the various mission activities of the Church of England, the Episcopal Church of the United States, the Anglican Church of Canada, and other Anglican provinces into one autonomous jurisdiction. At the Seventh Lambeth Conference in 1930, CHSKH was recognized as an independent province in the Anglican Communion. The Diocese of Victoria and South China was part of this province. The Anglican Church Hong Kong, Macao, Guangdong and Guangxi belonged to this diocese. Due to political changes in mainland China, CHSKH stopped its work in 1958.The Anglican Church in Hong Kong formally departed from the Diocese of South China in 1951, and the Diocese of Hong Kong and Macao (both Chinese and English) was established to continue the ministry of these two regions. In order to cope with the challenges and the new developments of the Anglican Church in Hong Kong and Macao, as well as to acquire a more formal institutional grounding, the Hong Kong Sheng Kung Hui (香港圣公会)was formally established as a Province on 25th October 1998. Hong Kong Sheng Kung Hui now constitutes 3 dioceses (The Diocese of Hong Kong Island, The Diocese of Eastern Kowloon, and The Diocese of Western Kowloon) and 1 missionary area (the Missionary Area of Macao).

[2] After two years of ordination, Florence Li Tim-Oi resigned from her position as a priest due to the controversies surrounding her ordination. In this paper, I prefer to refer to her as Rev. Li in order to commemorate her priesthood and adhere to Chinese tradition. It is customary for Christians in the Chinese church to address her as Rev. Li.

The study of Rev. Li is often intertwined with that of Bishop Hall, who has been extensively examined through three monographs: *R.O.: The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong* by Rev. David M. Paton; [1] *The Practical Prophet: Bishop Ronald O. Hall of Hong Kong and His Legacies* by Moria Chan-Yeung;[2] and *A Study of Bishop R.O. Hall in China: Social Activist and Theologian* by Wu Qing(吴青). [3] In these research endeavors, Rev. Li plays a peripheral supporting role in research dedicated to exploring the life and work of Bishop Hall. For example, in Chapter 3 of Wu Qing's work, she describes Bishop Hall as a missionary artist (传教士艺术家). Rev. Li is an example that highlights Bishop Hall's achievements and unique missionary philosophy in the pastoral care of the Church and the cultivation of Chinese workers.[4]

Existing research focusing on Rev. Li tends to emphasize her ordination as a priest and the influence of her ordination in Anglican communion, especially the hierarchical and patriarchal structure, church polity, and ordination procedures, often overlooking other aspects of her ministry and legacy. Rev. Li's biography, *Much Beloved Daughter: The Story of Florence Li Tim Oi*, was written by Ted Harrison, a British journalist and broadcaster. Harrison offers an outsider's perspective and frames Rev. Li's story in terms of ecclesiastical milestones and emphasizing her significance from the standpoint of the Anglican communion.[5] In

---

[1] David M. Paton, *R. O.: The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong* (Hong Kong: Diocese of Hong Kong and Macao 1985).

[2] Moira Chan-Yeung, *The Practical Prophet: Bishop Ronald O. Hall of Hong Kong and His Legacies* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015).

[3] Wu Qing (吴青), *A Study of Bishop R. O. Hall in China: Social Activist and Theologian (何明华及其与中国关系之研究 1922-1966)*(Hangzhou: Zhengjiang University Press, 2017).

[4] Wu Qing, *A Study of Bishop R. O. Hall in China, 95-110.*

[5] Ted Harrison, *Much Beloved Daughter: The Story of Florence Li Tim Oi* (Wilton, Conn: Morehouse-Barlow, 1985). This book was published nine years early than Rev. Li's English autobiography, *The Raindrops of My Life: The Memoir of Florence Tim Oi Li*. That is one reason why people started to know her through Ted Harrison's work rather than her own autobiography.



his insightful article, “The Ordination and Ministry of Li Tim Oi: A Historical Perspective on a Singular Event,” theologian and historian Philip L. Wickeri attempts a historical reconstruction of the ordination and related events up until the early 1960s by drawing on some of the letters and other documents written by Li Tim Oi and others. From a historical lens, he situates Rev. Li within her historical context and offers a vivid, humanizing portrayal of her as a real person —a woman with her strengths, vulnerabilities, humility, and unwavering commitment to service. This humanizing perspective reminds us that individuals and their communities matter more than mere titles or offices.[1] Wai Ching Angela Wong's article, “A Distinctive Chinese Contribution: The Ordination of the First Five Women Priests in Chung Hua Sheng Kung Hui,” sheds light on the groundbreaking steps taken by CHSKH to ordain women as priests. Wong meticulously examines the lives of the first five women, Florence Li Tim Oi (李添嫒, ordained in 1944), Jane Hwang Hsien Yuen (黄羡云, ordained in 1971) and Joyce Bennett (班佐时, ordained in 1971), Pauline Shek Wing Suet(石咏雪, ordained in 1973), and Mary Au Yuk Kwan (区玉君, ordained in 1977), who were ordained as priests in the CHSKH. Their ordination was not just an administrative change but a distinctive contribution to the Anglican communion.[2] By embracing love and equality, CHSKH pioneered a path that challenged traditional norms and paved the way for greater inclusivity. Many scholars have regarded Rev. Li as an icon in the movement for the ordination of women within the Anglican tradition. Kwok Pui-Lan situates Rev. Li's ordination within the broader struggle for

---

[1] Philip L. Wickeri, “The Ordination and Ministry of Li Tim Oi: A Historical Perspective on a Singular Event,” in *Christian Women in Chinese Society*, ed. Wai Ching Angela Wong and Patricia P. K. Chiu (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2018),123-124.

[2] Wai Ching Angela Wong, “A Distinctive Chinese Contribution: The Ordination of the First Five Women Priests in Chung Hua Sheng Kung Hui,” in *Christian Women in Chinese Society*, ed. Wai Ching Angela Wong and Patricia P. K. Chiu (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2018),129-153.

women's ordination in the Anglican communion. [1]

Undoubtedly, becoming the first woman priest in the history of the Anglican communion is a profound achievement that casts her life in the light of legend. However, it is essential to recognize that less than four pages of her autobiography are dedicated to this remarkable event. Beyond the ordination, her entire life story, as narrated in her autobiography, serves as a way to inherit and express embodied truth. Rev. Li's autobiography does not focus on ecclesiastical controversies—such as church polity and structures—but instead narrates her faithful response to God's call, which shaped her entire life and ministry. Her narrative is not one of rebellion or activism in the traditional feminist theological sense. In her autobiography, she reflects a quiet but profound witness of faithful service shaped by context, culture, and urgent need, particularly during times of war and political turmoil in China. Through her life story, she demonstrates that women are both called and capable to serve the Church in diverse roles. At the inaugurating assembly of the World Council of Churches, held in Amsterdam in 1948, in her presentation, "The Life and Work of Women in the Church", Sarah Chakko, a delegate from India, pointed out that the subject of women in the church was not only a problem of women, but also the concern of the church as a whole.[2] Indeed, how women respond to God's calling within the church is not merely a matter of individual vocation, but a reflection of the church's collective faithfulness to the Holy Spirit's work among all members of the body of Christ.

The Narrative of Florence Li Tim-Oi in Her Autobiography

Drawing from her own autobiography, *The Raindrops of My Life: The Memoir*

[1] Kwok Pui-Lan, *The Anglican Tradition from a Postcolonial Perspective* (New York, NY: Seabury Books, 2023), 171-173.

[2] Janet Crawford, "Women and Ecclesiology: Two Ecumenical Streams?" *The Ecumenical Review* 53, no. 1 (January 2001): 14–24.



of Florence Tim Oi Li,[1] we can gain insights into how she responded to her calling to serve the Church, and how she played her role in local churches and in the global Anglican communion. Rev. Florence Tim-Oi Li was born in the fishing village of Aberdeen on Hong Kong Island on 5 May 1907. She had five brothers and two sisters. Her father called her Tim-Oi (添媛), which means "much beloved." When she was baptized, she took the Christian name Florence because her birth month, May, was a month of flowers and because she admired Florence Nightingale, 'The Lady of the Lamp'.[2] Beginning with her studies at Union Theological College in Guangzhou in 1934, Florence Li Tim-Oi devoted her entire life to discerning and faithfully responding to God's call to serve the Church. The joys and sufferings she experienced were deeply intertwined with her Christian faith and her unwavering commitment to the Church.

Ordination as a Deacon and Priest

Most studies regarding Rev. Li pay attention to her ordination as the first woman priest in the Anglican communion. The outside world undoubtedly sees

---

[1] As Rev. Li was getting frailer and aging, Edmund B. Der (谢博文), the Rector of St. Matthew and St. John Parish of the Anglican Diocese of Toronto strongly urged her to write down her story around 1990 and she completed 80000 words with some poems alongside her autobiography before her death. Her family asked Edmund B. Der to edit and publish in Chinese in Hong Kong and English in Canada. The first Chinese edition of Florence Tim Oi Li's memoir, titled *Shengming de yudian: Li Tian'ai mushi huiyilu* (《生命的雨点：李添嫒牧师回忆录》), which was published in 1993 in Hong Kong. A second Chinese edition was later released in 2010, featuring additional content such as the sermons delivered in her memorial survice in Hong Kong and Canada, sermons commemorating the 50th anniversary of her ordination, and several photographs. The English version, *The Raindrops of My Life: The Memoir of Florence Tim Oi Li*, was published by the Anglican Book Centre in Toronto in 1996. In this dissertation, my research based on these two edition: *The Raindrops of My Life: The Memoir of Florence Tim Oi Li* (Toronto: Anglican Book Centre, 1996) and *Shengming de yudian: Li Tian'ai mushi huiyilu* (《生命的雨点：李添嫒牧师回忆录》)(Hong Kong: Religious Education Resource Center, 2010).

[2] "It Takes One Woman: The Rev Dr Florence Li Tim-Oi" is a booklet that has been produced by the Li Tim-Oi Foundation in 2009.

the ordination as the highlight of her life, but her autobiography sees it as a short chapter in her life. On December 13, 1931, Janet Lucy Vincent,[1] a missionary from the Church Missionary Society, was ordained by the laying on hands at St. John's Cathedral by Bishop Charles Ridley Duppuy (杜培义, 1881-1944) as the first deaconess in the CHSKH.[2] Archdeacon Mok Sau Tsang[3] (莫寿增, 1866-1943) preached at the service. His text was Romans 16:1-2, about Sister Phoebe, a deaconess in Cenchreae, one of the two ports in Corinth.[4] Mok called on Chinese women to follow her example. In his sermon, he emphasized the leadership role of women in the church. In her autobiography, Rev. Li described the details. Mok Sau-Tsang proclaimed loudly, "Today, there is a British lady who is willing to proffer herself to the sacred office of deaconess in order to serve the Chinese Church. Is there a Chinese lady in the congregation to follow in her footsteps and commit herself to the Chinese Church?" [5] Rev. Li was sitting in the front pew and listening intently to Mok's sermon. She was challenged by Mok's question deeply, and she knelt down reverently and responded to God, "I am here."[6] To respond to the calling from God, Rev. Li left her job as an elementary school teacher and began to study at Union Theological College in Guangzhou. When reflecting on her decision to get theological training, she mentioned that,

> I had never dreamed of studying theology to become a priest. At the time,

---

[1] Miss Janet Lucy Vincent (荣藉光), a Church Missionary Society (CMS) missionary, had been a teacher at St. Stephen's Girls' College in Hong Kong since 1924. Learning of the Lambeth resolutions, she spoke with Bishop Charles Ridley Duppuy (杜培义, 1881-1944) in 1930 about the possibility of being ordained a deaconess to do the church's evangelistic work. She later formally applied to the Standing Committee of the diocese, and she was approved.

[2] Wickeri, "The Ordination and Ministry of Li Tim Oi," 109.

[3] Mok Sau Tsang was consecrated as a bishop in1935 and became the first Chinese bishop in the diocese of Victoria and South China.

[4] *South China Morning Post*, December 14, 1931.

[5] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 7.

[6] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 7.



> I had never even heard of women priests in the Anglican Church. I was seeking biblical knowledge only in order to serve the church in the areas that needed attention and to become a lay volunteer useful to God. [1]

She took the same course as the male students, graduating in 1938 with full honors.[2] After graduating, she apprenticed in the All-Saints' Church of Kowloon, Hong Kong for two years and was trained to be an assistant to Rev. Tsang Kei-Ngok (曾纪岳).

In 1940, She was transferred to Macao. There were many refugees who fled to Macao from mainland China because of the Sino-Japanese War. [3] This transformation was a big challenge for her. Rev. Tsang Kei-Ngok tried to persuade Bishop Hall to let Rev. Li stay in Hong Kong, but he failed. Rev. Li decided to obey this new direction. She said in the autobiography, "If this was intended for me, it did not matter whether I worked in the city or in the country. As long as I was needed, I would boldly go forward to accept the challenge." [4] This statement highlights how her steadfast faith in God undergirded her pioneering service amid the social and political upheavals of early twentieth-century China.

The Anglican Church in Macao was built in 1938. Gambling, drugs, and prostitution were rampant everywhere in Macao. Despite the challenges, Rev. Li

[1] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 8.

[2] Joyce. M. Bennett, "The Ordination of Florence Li (Li Tim Oi) to the Priesthood, together with the Subsequent Events as Told to the Rev. Joyce. M. Bennett in Guangzhou on Sunday 21st December 1980," 3. General Synod Archives in the Anglican Church of Canada.

[3] On December 8, 1941, Japan attacked Pearl Harbor, marking the outbreak of the Pacific War. At the same time, Japan launched an assault on Hong Kong. On December 18, 1941, Japanese troops successfully landed on Hong Kong Island. On December 25, 1941, the Governor of Hong Kong, Mark Aitchison Young, announced the Hong Kong's surrender. From that point on, Japan occupied Hong Kong until August 30, 1945, when Japan unconditionally surrendered, and Britain resumed control of the territory. During that time, Macao was colonized by Portugal, which was not at war with Japan. After Hong Kong was occupied by Japan, Macao became a center for refugees of many nationalities and was terribly overcrowded.

[4] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 13.

chose to faithfully obey the diocese's decision and accepted the call to serve in Macao. This was a big responsibility because she would be the only Anglican minister in this territory. She worked with refugees, did evangelistic and educational work with young people, and sought government help purchasing rice for needy parish members.

After a year, Bishop Mok Sau Tsang suggested she should be made a deacon, and Bishop Hall concurred with this decision.[1] On May 8, 1941, the Standing Committee of the South China Diocesan Synod approved the ordination of Li Tim Oi as deacon upon receipt of a recommendation from the Church Council in Macao. She was ordained as the very first Chinese woman deacon by Bishop Hall on 22 May 1941.[2] In her autobiography, she only mentions in one sentence that she was ordained as Deacon in May 1941.[3]

[1] CHSKH was ahead of the Church of England in issues about women in ministry. The Lambeth Conference in 1920 decided that "the diaconate of women should be restored formally and canonically and should be recognized throughout the Anglican Communion." "The order of deaconesses is for women the one and only order of the ministry which has the stamp of apostolic approval." Deaconess can lead in prayer and exhort the congregation under license of the bishop. the 1930 Lambeth Conference proved resistant to further expanding their liturgical role, and emphasized the ordination of deaconess should not be combined with an ordination or priests or deacons. With the license of the bishop, the deaconess can instruct and preach, except in the service of Holy Communion. The proposed 1941 Prayer Book service for ordaining deaconesses omitted any mention of holy orders. The Fourth General Synod of CHSKH in 1921 changed the canons so women could be elected to the House of Delegates. At the Fifth General Synod in 1924, it was resolved that deaconesses should be included among the clergy. In China, deaconesses could preach and assist in the sacraments at church services. The deaconesses in CHSKH were clergy and could preach and assist in the sacraments. They would enjoy the same rights as male deacons. John L. Kater, "Stirrings: Emerging Women's Ministries in the Church of England and the Episcopal Church and Their Impact on the Chung Hua Sheng Kung Hui," *Anglican and Episcopal History* 88, no 4 (2019): 382.

[2] Ted Harrison, *Much Beloved Daughter: The Story of Florence Li Tim Oi* (Wilton, Conn: Morehouse-Barlow, 1985), 31. In the Church of England there were both deacons and deaconesses, the latter being a separate order for women. Florence Li Tim Oi, belonging to the CHSKH, which made no such distinction between deaconesses and deacons. She was ordained, and referred to herself as a deacon(执事).

[3] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 14.



Since there were no priests in Macao, clergy from Hong Kong or Guangzhou would travel to Macao to celebrate the Eucharist on Sundays. With the fall of Hong Kong in December 1941, it became nearly impossible for priests from Hong Kong or Guangzhou to go to Macao. Bishop Mok Sau Tsang authorized Rev. Li to celebrate the Eucharist on the Easter of 1942, in order that a congregation of nearly 100 communicants might have regular sacramental worship.

Bishop Hall was visiting the United States during that time. When he returned to China at the end of 1942, he settled in Kunming. He could not go to Hong Kong because of the Japanese occupation. He heard inspiring reports about Rev. Li's ministry in Macao. By the middle of 1943, he had decided to ordain her as a priest for the emergency needs of the church. In the autobiography, Rev. Li's account is straightforward. She did not put herself forward for ordination. In December 1943, Bishop Hall sent a letter to Rev. Li, informing her that she would be ordained as a priest the following month, to give her the proper right to do ministry in Macao.[1] On 25 January 1944, Li was ordained as a priest in Zhaoqing (肇庆) by Bishop Hall.

In a letter to his friend Archbishop William Temple, written two days after ordaining Rev. Li, Bishop Hall outlined his main reasons for the decision. He argued that ordaining a woman as a priest was "less essentially irregular than that someone not in priest's orders should celebrate the Holy Communion." [2] Furthermore, he affirmed Rev. Li's gifts were "pastoral, both to men and women."[3] In the course of her six years of work in Macau, she baptized fifty-nine children and ninety adults at Morrison Chapel.[4] Bishop Hall reflected his decision to ordain Li as priest was "how God wanted it to happen."[5]

---

[1] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 20.

[2] David M. Paton, *R.O. -The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong*, 130.

[3] Paton, *R.O.*, 129.

[4] Wickeri, "The Ordination and Ministry of Li Tim Oi," 115.

[5] Paton, R.O., 130.

When her friend Janet Lucy Vincent heard that Florence Li Tim Oi had been ordained, she was excited and wrote about this in a letter to CMS. CMS saw this letter and decided to suppress it at the time because they were afraid of controversy related to women's ordination as priests. In her letter, she mentioned,

> I had long been sure that the Church in South China would recognize the Christian equality of men and women in this way but had not expected it to happen so soon. I do hope the House of Bishops will approve. It is such a blessing that such a suitable woman was available for the pioneer. She realizes her own weakness but rests on the power of God, and her development since she began her training to me is clear evidence that she was indeed "called by God" when she heard Bishop Mok's hopes for Chinese women leaders at my ordination.[1]

After her ordination, Rev. Li returned to Macao and continued her work. At that time, many have viewed her ordination as a response to emergency need in the exceptional circumstances of the war. The controversy surrounding her ordination became more pronounced after the war ended. Rev. Li understood her ordination not as a path to the title of "priest" or even to make history as the first woman in that office, but as an act of obedience to God's call and a humble vocation to serve the people. Throughout her autobiography, she consistently underscored that she was simply answering God's call and seeking to embody that vocation in every aspect of her life. Because he ordained Li as a priest, Bishop Hall faced so much criticism and challenges from the Lambeth bishops and the CHSKH House of Bishops. Finally, Rev. Li decided to resign her position as priest in February 1946 and sent Bishop Hall a letter, stating:

> According to the rule of the Anglican Church that there is no women can become an ordained priest, I think it is right time for me to resign, especially the war is over now. Actually, It is an old church prejudice, and I know that you are really wonderful and brave church reformer. Everyone also recognizes that you are a marvelous Church leader because you always try your very best to improve things exactly up to the very standard of Christianity. We pray that you must not resign because our Diocese needs you

[1] From Kunming, dated June 23, 1944, CMS Archives, ASE AL sec. 1–20.



> very much. . . . Anyhow, this new rule can be passed sooner or later because women's movement becomes more active than before.[1]

This heartfelt plea exposes the deep injustices women endure within church structures, while expressing a steadfast belief that genuine equality in ordination is imminent, promoted by the rising women's movement, Rev. Li chose to resign her priesthood before the church could formally dismiss her—doing so with unwavering hope and confidence in what the future holds. Following her resignation, Bishop Hall could continue serving as bishop in the church and permitted Rev. Li to work in the church although not as a priest.

In her autobiography, she mentioned she seriously thought about whether to step down or stay on.

> When first told of this problem, I was quite perturbed. I gave serious thought as to whether I should step down or stay on. Through a moment of deep meditation in which I prayed for God's guidance and the constant working of the Holy Spirit, I suddenly saw the light. I realized that I should see my personal prestige as worthless for I was merely a small servant of the Lord. As the psalmist put it, "I am worm" (Psa. 22:6).
>
> I voluntarily and whole-heartedly supported Bishop Hall in upholding his holy office as bishop…… I was willing to give up my title of priest, but I knew that having been ordained, I had to follow the order throughout my life. I had to follow the order throughout my life, I had to be obedient without minding small matters, serve the church with my best effort, free from secular care. This is my philosophy of life. "[2]

Her speech at her fortieth ordination anniversary celebration in Toronto included reflections on her struggles and the controversies surrounding her ordination.

> Shortly after my ordination to priesthood, I felt the pressure of opposition from the conservative Church of England leaders who were against the ordination of women. However, through the strength Bishop Hall and comfort given by God, I took that in stride and persevered happily at my

[1] Archives in Hong Kong Sheng Kung Hui Archives.

[2] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 22-23.

post in the church for many decades, as if in a day.[1]

Compared with Janet Lucy Vincent, Rev. Li was relatively passive about being ordained as a deacon and priest. Her autobiography shows that she never voluntarily applied to the church or the bishop for ordination. She simply devoted herself wholeheartedly to serving the church, submitting to the authority of the church and the bishop. The account of her ordination as a priest, along with the surrounding controversy over women's ordination, spans only three and a half pages in her autobiography, suggesting that she considered it as one part of her much broader story. When embroiled in controversies, she did not advocate for herself but championed the Church's interests and supported the bishop. Remarkably, even before the Church's official decision was rendered, she willingly relinquished her priestly title. In her autobiography, Rev. Li underscored her unwavering commitment to the Church, humility, and obedience in her own narrative. Nearly half a century later, her reflections on ordination as a priest and resignation appear more measured, rational, and thoughtful. This narrative also aligns closely with common storytelling conventions in the Chinese church—relying on God's strength to endure and persevere through difficulties, ultimately leading to victory.

On Ascension Day (May 30, 1946), Rev. Li celebrated her last Eucharist at Morrison Chapel in Macao. Later that summer, Li wrote to her friend Janet Lucy Vincent about the difficult situation she was facing:

> I have decided to face every hard problem ahead. On Ascension Day, Bishop came to Macao and explained to the congregation about the uncanonical of the ordination of a woman as a priest. What a great shock to them! Since then there was a great reaction on the part of our Church members. They understood how hard for our Bishop, to stand for the bitterness therefore they were very sorry for him. On the other hand they noticed quite clear that the Bishop used to respect the people in the East as well as in the West. He shows no color line at all because he cares nothing,

[1] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 52.



> there is no woman priest in his own country, and he starts to procure one to serve God in the East. They said that he is really a Bishop with Christian spirit.
>
> On the very day after the Bishop had gone back to Hong Kong some of the congregation came to see me particularly to comfort me. Some of the lady Church members came to see me with a sore heart and full of tears in their eyes and they raised many questions. They said that when Christ was in the world, he was very kind to women. Why the Church does not carry out the spirit of Christ? What does the Church represent? In the English history there were Princesses to be their monarchs. It will not take long for the Br. Empire is going to have a Princess to be their sovereign again. Why no woman can be ordained as a priest?
>
> One of our girl choir members whose age is 13. When she took off her white gown after service she ran straight up to her mother and put the following question to her. Why does God make women? If women are made by God why can't they enjoy equality as men? Some of the ladies said that if the men think that women are unholy so that they cannot be priested if this saying is right we can say all men are coming from women so men are holy and women are holier. Since that evening there are many questions going to be raised. Now I shall have to solve these problems. Well, I must not relate so much about this matter. God's mills grind very slowly but they grind exceedingly small. Let us see what is going later on.[1]

In her heartfelt letters to Bishop Hall, whether as a deacon or priest of the church, Rev. Li consistently prioritized the church's welfare and unity. In her autobiography, she saw herself as a small servant of the Lord and was willing to serve the church and God her whole life. Her personal feelings, emotions, and individual interpretations remained veiled. In her letter to Janet Lucy Vincent, Rev. Li emerges as both a woman and a friend, allowing her emotions to surface more freely than in her autobiography. The impact of her ordination reverberated profoundly within her congregation, particularly among women. These devout women posed probing questions and engaged in powerful theological reflections, and their faith and curiosity were ignited by Rev. Li's unique journey. These deep questions arising from the grassroots reflect the influence of a woman pioneer and role model and also serve as vital resources for the development of the church and theological reflection. After experiencing this upheaval, Rev. Li did not

[1] Li to Vincent (day unclear) August 1946, HKSKH Archives.

withdraw from the Church but continued to follow the arrangements of Bishop Hall, faithfully serving the Church.

The ordination of Florence Li Tim Oi as the first woman priest in the global Anglican communion was the dedicated effort of many individuals, such as Mok Sau Tsang and Bishop Ronald Owen Hall. Philip Wickeri describes the ordination of Florence Li Tim-Oi as a singular event.[1] Through this event, the solid patriarchal structure of the church was loosened by those willing to seek God's will and care for the needs of the people in the church. When Rev. Li was present as an ordained priest, it meant a lot for the church. Bishop Hall had been tempted to rename Tim Oi "Cornelia," because he saw the close parallel between the first baptized Gentile and the first woman priest.[2] She was exploring more space for women in the church. She once said that Christianity was the gift of the West to the East, and her ordination was a gift from the East to the West.[3]

In Mainland China

In 1947, Rev. Li moved to Hepu (合浦) in Guangxi Province to restart St. Barnabas Church, which had been suspended because of the Sino-Japanese War. In Hepu, Bishop Nelson Victor Halward (侯利华, 1987-1953) introduced her as a deacon to the congregation.[4] On the eve of the Chinese Communist Party replacing the Nationalist Party (Guomindang 国民党) in charge of China, Bishop Hall

[1] Wickeri, "The Ordination and Ministry of Li Tim Oi," 108-109.

[2] Christopher Hall, "Thoughts at the First Ordination of Women Priests at St. Mary Banbury, Oxfordshire, on Sunday, April 17, 1994," *The Raindrops of My Life*, 99.

[3] "It Takes One Woman: The Rev Dr Florence Li Tim-Oi" is a booklet has been produced by the Li Tim-Oi Foundation in 2009.

[4] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 23. Even though Rev. Li resigned her position as a pries, Bishop Hall insisted that Florence Li still be recognized as a priest. In 1947, Bishop Hall asked the *Diocesan Echo* to publish the following: She is still a priest and always will be. No action of men can take away the gift of the Spirit for the work of a priest in the Church of God given to her by the laying on of hands in Zhaoqing.



encouraged the Church to make full use of their properties to establish schools and hospitals in order to retain the properties of the church and also demonstrate the proper attitude for the church of serving society. Following this strategy, Rev. Li and her colleagues worked very hard to establish kindergartens, primary schools, and maternity hospitals in Hepu.[1] There was a terrible tradition of despising female babies in Hepu. In the maternity hospital, they took the opportunity to educate the women to treasure their baby girls and told them Jesus loves babies of both sexes and that boys and girls should be given the same level of education.[2]

While working in Hepu, Rev. Li was given the opportunity to visit the United States with Assistant Bishop Halward in 1948 to learn more about other churches, especially the Episcopal Church. During this trip, Bishop Halward instructed her to keep her ordination as a secret and urged her to present herself as a deacon rather than a priest. However, when Rev. Li traveled around and was invited to preached in many churches, everyone knows who she is.[3] Rev. Fran Toy, who would become the first Asian American priest ordained in the Episcopal Church was present when Rev. Li was in the San Francisco and was deeply inspired by her. She mentioned that Rev. Li insisted on being called deacon, which was highly controversial during her stay among the people who know she was ordained as priest.[4]

At the beginning of 1951, the churches, schools, and hospitals that were established by the missionaries in Hepu were closed. All kinds of religious activities ceased. In 1952, Rev. Li began to study at Yanching Union Theological

[1] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 26.

[2] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 26.

[3] Joyce. M. Bennett, “The Ordination of Florence Li (Li Tim Oi) to the Priesthood,” 7.

[4] Rev. Dr. Paula Nesbitt interview Rev. Fran Toy in 2024. Thanks to Dr. Paula Nesbitt shared this interview record with me.

Seminary in Beijing (燕京协和神学院), where she was trained to better adapt to the new political and social realities of China under the governance of the Chinese Communist Party.[1]

When she was in Beijing, she was identified as a spy (特务) and an accomplice of imperialism because of her close relationship with the missionaries, especially Bishop Hall.[2] She suffered a lot during this period.

> Since I was unable to adjust my ideology quickly enough, I felt isolated and forlorn. Satan tried fiercely to pull me down to hell. Every night after supper, I strolled beside a lake on campus, appreciating the weeping willows and the songs of the slight yellow birds skipping from tree to tree. In comparison, I felt like a bird captured in a cage of political struggle, having lost its freedom, joy, and peace. During a moment of weakness, I thought of throwing myself into the lake and ending my miserable life. [3]

From the 1950s to the 1970s, numerous Chinese intellectuals endured great suffering and tragically chose to end their lives. Rev. Li's Christian faith gave her the courage to face these difficult situations.

> A small voice reminded me that our physical form comes from God, and houses a precious soul…… How can we slight life? Can the soul be saved through suicide? Even a suicide of a layperson is a disgrace to God. How much more would the suicide of an ordained servant of God with a priestly office shame and despoil church? "[4]

Although the Church of England and CHSKH refused to recognize her as a priest, and she subsequently resigned from her position as a priest, that small voice still identifies herself as "an ordained servant of God with a priestly office".

After completing her studies in 1953, Rev. Li came back to Guangzhou and taught at her alma mater, Guangzhou Union Theological College, from 1953 to

[1] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 28.

[2] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 29.

[3] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 29.

[4] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 29.



1958. In the summer of 1958, the seminary students, pastors, and teachers left the city and labored on farms, such as rearing sheep and chickens and growing vegetables.[1] In 1960, she became a member of the History Writing Group, which was formed by the Three-Self Movement, and worked there until 1966.

She suffered a lot during the Cultural Revolution. Christians were seen as accomplices of imperialism because of their relationship with the missionaries. Countless individuals were subjected to struggle sessions and persecution. These sessions involved public criticism, verbal insults, physical harm, and even fatalities. All the churches and seminaries were closed. People were not allowed to talk about Christianity publicly. Most of the time, she worked in farms and factories, and she was not to be able to fulfill her calling openly.[2] She was afraid of consorting with those whom she knew were Christians lest she get them into trouble. There was no public worship, so Rev. Li went to a mountain to pray secretly.[3]

Li was born and raised in Hong Kong and came to Guangzhou and Hepu to serve the Anglican Church. Before 1951, People could travel freely between Hong Kong and mainland China. After that, the boarder was set between Hong Kong and mainland China, and people could not travel between them without the documents from the government. Due to the tightening political climate following the establishment of the People's Republic of China in 1949, it became extremely difficult for ordinary citizens to obtain permission to leave mainland China. As a result, Li remained in Guangzhou for about thirty years and did not return to Hong Kong until 1981.

In 1979, as China opened its doors and strengthened its foreign relations, she

---

[1] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 33-34.

[2] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 37-43.

[3] "It Takes One Woman: The Rev Dr Florence Li Tim-Oi" is a booklet has been produced by the Li Tim-Oi Foundation in 2009.

was invited to welcome foreign guests and teach English at an army medical school. However, she declined the offer, fearing that such a position might expose her to criticism during potential future political movements. Moreover, she believed that if the Church were to reopen, her teaching duties could conflict with her primary wish to dedicate her life fully to serving God.[1] She prioritized serving the Church in her life.

In Canada (1981-1992)

In 1981, Rev. Li left China to reunite with her family in Canada. Her life entered a period of harvest. In 1982, she settled down in Toronto. After that, she was appointed as an honorary assistant priest at St. John's Chinese Congregation and St. Matthew's Parish in Toronto, [2] until she died in 1992. She thoroughly enjoyed the opportunity to serve the Church and the community life with the brothers and sisters in Christ. Canon Edmund B. Der (谢博文) described Rev. Li's service in the church,

> She was very eager to serve the Eucharist and preach at least once a month in our Chinese (Cantonese) service, and frequently invited to give her testimony in many women groups…She was very serious in her role as a pastor despite of many lost years in the labor camp from 1951 on wards for nearly 30 years. So even in subzero weather she would lead a team going around door to door giving out leaflets for the neighborhood community. She was not biased on her role but courageously serve as a priest. [3]

[1] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 42.

[2] Florence Li Tim-Oi (February 26, Commemoration) https://www.anglican.ca/faith/worship/resources/li-tim-oi/. Canon Rev. Kenneth Kar Leung Fung (冯家亮) was the founder of Chinese Congregation at St. John's Church and worked as the church priest-in-charge until 1984. He mentioned this via email, "We persuaded her to stay, and with the commitment of one of the parishioners and myself and the help of then the late Primate, she was able to stay and become a Canadian citizen." After he retired, Canon Edmund B. Der (谢博文) was the successor and worked as the Rector of St. Matthew and St. John Parish of the Anglican Diocese of Toronto.

[3] From my personal conversation with Canon Edmund B. Der on April 8, 2025 via email.



In January 1984, the 40th anniversary of her priest was celebrated in Westminster Abbey in her presence. In the same year, her status as a priest was fully recognized by the Canadian Anglican Church. Rev. Li attended the Lambeth Conference of the Anglican communion in England as an invited guest in 1988. She was awarded two honorary Doctor of Divinity degrees by General Theological Seminary, New York in 1987 and Trinity College, Toronto, in 1991. She was also very active in promoting women's ordination and empowerment in the Anglican communion, especially in the UK, USA, and Canada.

She was aware of the celebrations and accolades surrounding her and sought to remain as humble as possible in response. When the doors of Westminster Abbey were opened to her, she responded with a spirit of reflection and humility.

> As the recipient of such honor, how could I be unmoved? Yet my enjoyment of such glory alerted me. I asked myself how a person as weak as myself could be worthy of such honor. I could only bow my head in penitence and earnest prayer and go through a thorough spiritual ablution. [1]

Through her autobiography, Rev. Li’s story is about how she responded to her calling from God to serve the Church. We can witness her commitment to the church through her own narrative, and see how she, as a woman, tries to create space for women in the Church. From the side of her narrative, we also see another aspect: how the church responds to women’s calling to serve the Church. Throughout different historical periods and social contexts, women have received the calling to serve the Church. Yet all too often, instead of supporting their ministry, the Church, constrained by hierarchical and patriarchal structures—has acted as a barrier to their service. The denial of women’s ordination is one manifestation of how the church exercises its authority to constrain women. In numerous other ways—both overt and subtle—it inhibits the development of women’s full potential. Generations by generations, callings from God empower

[1] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 55.

them to continue the journey to serve the Church and reimagine a church that can embrace women's calling to serve the Church.

In Rev. Li's autobiography, her deep personal relationship with God, the support of colleagues and family, the transformation of the church in women's ordination, and long-overdue recognition all allowed her to reflect on her past suffering with greater calm and peace. Her life story concludes with a sense of harvest, joy, reunion, and honor. Yet, as a church, we must not forget the suffering and oppression once inflicted upon women. These injustices must not — and should not — be allowed to continue.

The Legacy of Florence Li Tim Oi

With the support of so many family members, colleagues, and friends, the influence of Rev. Li is continuing. In 1994, on the Golden Jubilee of her becoming a priest, the Archbishop of Canterbury, Donald Coggan, launched the Li Tim-Oi Foundation in St Martin-in-the-Fields Church in Trafalgar Square, London. The vision of this foundation is "to equip women through educational grants in every Province in the Anglican communion to follow God's calling and to be trained for ordination and other ministries, leadership roles and professions." Since then, the Foundation has given grants to more than 750 women from 124 dioceses in 14 provinces of the Anglican communion, including Africa, Brazil, Fiji, India, and Pakistan.[1]

In 2003, the Episcopal Church of the USA agreed to insert the Anniversary of Rev. Li's Priesting in the Church's Calendar of Lesser Feasts and Fasts - to be

[1] Li Tim Oi Foundation, https://ltof.org.uk/ Rev. Canon Christopher Hall, the son of Bishop Ronald Owen Hall, is the honorary life president. "Around 400 women have been ordained as Anglican priests and others have been trained for positions such as adult literacy advisors, AIDS and trauma counsellors, bible teachers, chaplains in prisons, schools and hospitals, community, workers counsellors, evangelists, lecturers, microcredit treasurers, Mothers' Union development workers, nutritionists, peace and reconciliation officers, social workers, teachers, youth workers and many more."



observed on 24 January, which included an accompanying prayer:[1]

> Gracious God, we thank you for calling Florence Li Tim-Oi, much-beloved daughter, to be the first woman to exercise the office of a priest in our Communion; By the grace of your Spirit inspire us to follow her example, serving your people with patience and happiness all our days, and witnessing in every circumstance to our Savior Jesus Christ, who lives and reigns with you and the same Spirit, one God, for ever and ever. Amen.[2]

The Collect for that day is:

> Almighty God, who pours out your Spirit upon your sons and daughters: Grant that we, following the example of your servant Florence Li Tim-Oi, chosen priest in your church, may with faithfulness, patience, and tenacity proclaim your holy gospel to all the nations, through Jesus Christ our Lord, who lives and reigns with you and the Holy Spirit, one God, in glory everlasting. *Amen*.[3]

The Anglican Church of Canada in General Synod 2004 Resolution agreed to include Florence Li Tim-Oi in the Calendar of Holy Persons on the anniversary of her death, February 26. The explanatory note and background information state:

> From that date until her death in 1992, she exercised her priesthood with such faithfulness and quiet dignity that she won tremendous respect for herself and increasing support for other women seeking ordination…The very quality of Ms. Li's ministry in China and in Canada and the grace with which she exercised her priesthood helped convince many people through the communion and beyond that the Holy Spirit was certainly working in and through women priests. Her contribution to the church far exceeded the expectations of those involved in her ordination in 1944.[4]

---

[1] The 74th General Convention resolved additional commemoration for including January 24 - Ordination of Florence Li Tim-Oi, First Woman Priest in the Anglican Communion, 1944 in the Calendar of the Church Year and authorize trial use for the triennium 2004–2006. The 75th General Convention in 2006 finally approved and entered in the Calendar of the Church Year and in future revisions of *Lesser Feasts and Fasts.*

[2] General Convention, *Journal of the 74th General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America*, Minneapolis, 2003 (New York: General Convention, 2022) 108.

[3] The Lessons Appointed for Use on the Feast of Florence Li Tim-Oi, https://www.lectionarypage.net/LesserFF/Jan/TimOi.html

[4] Florence Li Tim-Oi (February 26, Commemoration) https://www.anglican.ca/faith/worship/resources/li-

The Collect for that day is:

> Loving God, giver of all good gifts,
> fill us with your grace,
> that we, like your servant Tim-Oi,
> first woman to be ordained an Anglican priest,
> may entrust you with our destiny.
> May we, with her same forbearance in the face
> of adversity, witness to you in all things.
> through Jesus Christ, who lives and reigns with you and the Holy Spirit,
> one God, now and forever. Amen.[1]

The prayer after communion proclaims, "Increase in us the virtues of patience and devotion that, like Tim-Oi, we may live always in your radiance". [2]

The prayers and collects composed in honor of Florence Li Tim-Oi serve not only to commemorate her historical significance as the first woman ordained in the Anglican communion but also to articulate a theological affirmation of women's full inclusion in ordained ministry. These liturgical texts highlight her forbearance amid adversity, underscoring virtues such as patience, devotion, tenacity and faithfulness. The recurrent invocation of these qualities indicates that the Church seeks to memorialize Rev. Li not solely as a significant historical figure, but as a model of Christian discipleship. Through this spiritual idealization, her life and ministry are presented as paradigmatic for both current and future generations within the community.

Rev. Florence Li Tim-Oi is commemorated in the Episcopal Church (USA) and the Anglican Church of Canada, not only as a person who inspires women in ministry, but also as a vital representative of Chinese, Asian and other minority

tim-oi/

[1] Florence Li Tim-Oi (February 26, Commemoration), Added to the Book of Alternative Services Calendar of Holy Persons, General Synod 2004. https://www.anglican.ca/faith/worship/resources/li-tim-oi/

[2] Florence Li Tim-Oi (February 26, Commemoration) https://www.anglican.ca/faith/worship/resources/li-tim-oi/



communities within the Western Anglican communion. She, as an example, reveals the richness of God's church in gender, race, ethnicity, and nationality. Warren Wong, the cluster convener of Multi-Cultural/Peace and Justice in the Episcopal Church in the United States and one of the principal organizers of the evensong for the 80th Anniversary Celebration of the Ordination of Florence Li Tim-Oi in San Francisco, states that "after learning about the life and ministry of Li Tim-Oi, I thought, here is a person the church should be commemorating. Not only does she inspire women in ministry, but also Asians, Asian Americans, refugees, and so many others."[1] The Bishop of the Episcopal Diocese of Oregon, Diana Akiyama, the first female Asian bishop in The Episcopal Church, honored Rev. Li in her sermon in the commemorative Holy Eucharist to celebrate the 80th Anniversary of Rev. Li's ordination, "she represents to Asian women the promise and possibilities of God working in us and through us."[2] The Li Tim Oi Center was established in 2014 at Church of Our Saviour in San Gabriel, CA. It serves as "a model for other ethnic populations seeking to express their faith and serve their communities across local, national and global boundaries," and aims to "foster a culturally and linguistically appropriate program to meet the disparate needs of the Chinese ministry within the Episcopal Church". [3]

While Rev. Florence Li Tim-Oi is commemorated in the liturgical calendars of the Episcopal Church (USA) and the Anglican Church of Canada, her legacy remains largely unacknowledged within the Protestant Church in mainland China, where only fragmented references to her life and ministry can be found. In an article, Cao Shengjie mentioned her as an example to show that the women's

---

[1] Weston Curnow, "Anglicans Celebrate Florence Li Tim-Oi," The Living Church, January 30, 2024. https://livingchurch.org/news/news-anglican-communion/anglicans-celebrate-florence-li-tim-oi/

[2] Caleb Galaraga, "Diocese of New York Service Honors the Rev. Florence Li. Tim-oi, First Female Anglican Priest," Episcopal News Service, May 13, 2024. https://episcopalnewsservice.org/2024/05/13/diocese-of-new-york-service-honors-the-rev-florence-li-tim-oi-first-female-anglican-priest/

[3] https://zh.cosepiscopal.org/li-tim-oi.

ministry in the Chinese Church has placed a longstanding emphasis on encouraging women to commit themselves to engage actively in various forms of church ministry as preachers, ministers, evangelists, and ordained pastors.[1] Gao Ying used her as an example to demonstrate that the Chinese church had already ordained women clergy long ago.[2] The Savior Church in Guangzhou continues to preserve a poem composed by Rev. Florence Li Tim-Oi, written as a reflection on her visit to the churches in ten cities of China in 1987. She was deeply moved by the rapid growth and revitalization of the church in China. Why did Rev. Li was not recognized within the Chinese churches? The main reason lies in the dramatic restructuring of protestant Christianity in China during the 1950s. After the Chinese Communist Party came into power in 1949, most of foreign missionaries were expelled. Three-Self Patriotic Movement started in 1951.[3] Churches, which were originally established by missionary societies from different denominations, began to join Three-Self Patriotic Movement and hold joint service. First non-denominational, later post-denominational church was formed. Rev. Florence Li Tim Oi, as a figure closely associated with denominational structures and foreign mission work, was not been valorized. Rev. Li's story, rooted in a lifetime of devotion to the Chinese Church, deserves to be remembered—not only as a cherished legacy, but also as a lasting source of insight and inspiration for generations to come.

Reading Florence Li Tim Oi' s Autobiography as a Theological Source

The genre of autobiography is a way to structure one's own self-awareness. In her autobiography, Rev. Li structures her self-awareness in a narrative form.

---

[1] Cao Shengjie(曹圣洁), " Huigu Woguo Jidujiao Funü Shigong Chuantong 回顾我国基督教妇女事工传统 (Reviewing the Tradition of Christian Women's Ministry in China), *Tianfeng (天风),* 7(1995): 9.

[2] Gao Ying (高英), "Yinwei Nimen Zai Jidu Yesu Li Dou Chengwei Yile (For You Are All One in Christ Jesu, 因为你们在基督耶稣里都成为一了)," *Tian Feng (天风)*7 (1995): 11.

[3] Three-Self refers to self-supporting, self-governing and self-propagating.



Narrative is a central feature of human experience. The human's memories are oftentimes preserved in the form of stories they tell and retell. By reading Rev. Li's autobiography as a theological source, I approach autobiography as theology. Such an approach not only offers fresh insights into women's experiences but also reveals how Li Tim-Oi's life story engages with and contributes to theological discourse, particularly within the field of ecclesiology.

Women's Self-Awareness

Through her own narrative in the autobiography, we witness how she constructs her identity and reflects on the deep sense of self. When reflecting from a personal perspective, Rev. Li often adopts a tone of modesty—downplaying her accomplishments and presenting herself with humility. Yet, when she views herself through the lens of faith—through God's eyes—she identifies as a servant chosen by God to serve the Church. This sense of divine calling empowers her to endure institutional pressures and to persist faithfully in her vocation.

When faced with the controversy surrounding her ordination, she turned to prayer and realized she saw her personal prestige as worthless for she was merely a "small servant of the Lord,"[1] quoting "I am a worm" (Psalm 22:6) to reflect her own understanding.[2] Li often describes herself as "weak," a term she uses repeatedly throughout her narrative. She highlights her weakness in order to reveal God's power and grace. During her address at the 40th anniversary celebration of her ordination in Toronto, she reflected that, in preparation for her ordination anniversary, "I have discovered my many weaknesses, and it was

[1] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 22. In the Chinese edition, she describes herself as "我只是上主之微小女仆而已"（wo zhishi shangzhu zhi weixiao nüpu eryi), which literally means that nothing more than the Lord's small female servant. *Shengming De Yudian: Li Tian'ai Mushi Huiyilu* (《生命的雨点：李添嫒牧师回忆录》(Hong Kong: Religious Education Resource Center, 2009), 59.

[2] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 22.

through God's mercy that I was continually renewed in order to keep on witnessing for Him."[1] After moving to Canada, she was the recipient of many awards, honors, and expressions of admiration. Yet in response to these recognitions, she often expressed a deep sense of unworthiness and inadequacy. In her autobiography, she consistently portrays herself as a humble figure by describing herself as small, weak, and insignificant. Those who knew her personally frequently attested to this quality, recognizing it as a defining aspect of her character.

The Archbishop of Canterbury, Dr. Robert Runcie, sent her a greeting for the 40th anniversary celebration of her ordination in Westminster Abbey. In this letter, he mentioned, "You have never been eager to promote yourself, but only to build up the life of the church and serve its mission in places of desperate human need. Your selfless ministry is an example to us all. "[2] She reflects on this letter stating:

> He wrote that he held my work in high esteem, and he praised my perseverance. He said that unperturbed by the church's oppression to the ordination of women priests, I had quietly devoted myself to serving the church without self-promotion and thus had set an example to others. [3]

This reflection also highlights the centrality of humility in her self-portrayal.

When faced with the struggles and controversies, she was willing to give up

---

[1] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 52. In the English edition, she uses the word "weak". In the Chinese edition, she uses the word "weibu zudao (微不足道)," which can mean insignificant, negligible, inappreciable, and not worth mention. *Shengming De Yudian: Li Tian'ai Mushi Huiyilu* (《生命的雨点：李添嫒牧师回忆录》(Hong Kong: Religious Education Resource Center, 2009), 104.

[2] The Archbishop of Canterbury, Dr. Robert Runcie, sent a letter to Florence Li Tim Oi to celebrate her fortieth ordination anniversary. This letter was read during the ceremony at the Fortieth Ordination Anniversary celebration in Westminster Abbey. *Shengming De Yudian: Li Tian'ai Mushi Huiyilu* (《生命的雨点：李添嫒牧师回忆录》(Hong Kong: Religious Education Resource Center, 2009), 1.

[3] Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 53-54.



her title of priest, but she insisted on following the priestly order throughout her whole life, whether she had the title or not. She resigned her priestly title, but she did not resign her calling from God. When she faced the political struggles, she even thought of ending her miserable life. A small voice reminded her that "how much more would the suicide of an ordained servant of God with a priestly office shame and despoil the church." [1] In this particular situation, she still identified herself as an ordained servant of God with a priestly office. In the face of challenges and suffering, she firmly believed that the strength from God enabled her to embrace them and move forward with confidence and determination. The divine becomes the foundation for her self-affirmation and empowerment.

Rev. Li's experience reflects that of many Chinese Christian women who, while lacking access to feminist theories and feminist vocabularies, still seek to discover their authentic selves and claim agency within the church. Rather than relying on external theoretical frameworks, they draw empowerment directly from their relationship with God. In her autobiography, Rev. Li frequently mentions a small voice from God that reminds, comforts, and guides her. It is through this intimate relationship with God and her deep attentiveness to the Holy Spirit that she discovers her true self, finds the strength to empower herself, and affirms her worth. The deep personal relationship with God empowers Chinese Christian women to find a subtle form to resist and subvert male domination in church and create a space to embrace their calling and achieving their own autonomy. They did not use Western feminist language or discourse but found an approach to speak for themselves.

In his book, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou,* Cao Nanlai, a professor in the City University of Hong Kong, adds a significant gender perspective on Wenzhou Christianity. [2] He

---

[1]Florence Li Tim-Oi, *The Raindrops of My Life*, 29.

[2] Wenzhou, located in southeastern China within Zhejiang Province, is often referred to as the "Jerusalem of

mentions that women far outnumber men in the Wenzhou church. Dominated by the male entrepreneurial class of believers, Wenzhou Christianity presents itself as rational, modern, and progressive. Christian women often undertake traditional female roles in the church, such as cooking, cleaning, and hospitality, as they do in the domestic space.[1] Wenzhou church generally perceives men as rational, engaging in systematic theological reflection, while women are seen as emotional, emphasizing personal experiences of piety and intimate relationships with God, especially personal encounters with the divine.[2]

Cao Nanlai describes the spiritual cultivation meetings in Wenzhou, where a female world of "emotion and ritual brings great joy, intimacy, comfort, and empowerment to participants and may even serve as a form of resistance against patriarchy by helping women oppose the pressure to fulfill masculine ideals."[3] Christian women's practices of their spiritual power and intimate relationships with God enable them to gain spiritual authority and actively participate in certain public church activities. The church also esteems female Christians with spiritual experiences and gifts. This emotional, spiritual, and pious female sphere helps women resist the pressure to conform to the male will and serves as a form of resistance against male-dominated politics. It allows them to compete with elite men under the authority of the Holy Spirit.[4] Mary McClintock Fulkerson, a professor Emerita of theology at Duke Divinity School, explores how feminist theology stands in relation to those women who remain within quite conservative Christian traditions and are not feminists or liberationist academics. She gives examples to show that women in the church use their loyalties to God to authorize

China."

[1] Cao Nanlai, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011). 98-99.

[2] Cao, *Constructing China's Jerusalem*, 101-118.

[3] Cao, *Constructing China's Jerusalem*, 118.

[4] Cao, *Constructing China's Jerusalem*, 118.

resistance to any male opposition that comes her way.[1]

Women's Humility

Humility emerges as a defining characteristic in the self-image Rev. Li constructs in her autobiography, as well as in the ways she is commemorated by subsequent generations of the Church. Humility reflects not only a deep personal piety and spiritual virtue in Christian tradition—manifested through faith in God, submission to divine guidance, and the testimony of God's grace—but also resonates with traditional gender norms in both Chinese society and the Church. Within these contexts, female virtue has long been associated with quietness, modesty, and obedience.

Feminism highlights freedom, choice, agency, and empowerment, and encourages women to speak out, make their own choices, believe that they are good enough, and enjoy their lives, yet this worldview is at odds with the humility advocated in the Christian tradition. Feminist theologians have long critiqued the ways in which humility has been used to suppress women's voices and devalue their self-awareness. Valerie Saiving challenged in the 1960s the primacy of pride in the Christian account of sin, and suggested that women's sin is inordinate self-giving and loss of their unique self. [2] Saiving claims that selflessness and self-sacrifice have their limits: after all, if we surrendered ourselves completely, we would become a "chameleon-like creature who responds to others but has no identity of its own." [3] Kwok Pui Lan argues that humility can be used to reinforce "a passive, docile and obedient attitude toward the dominant masters who came

[1] M. M. Fulkerson, "Changing the Subject: Feminist Theology and Discourse," *Literature & Theology (*10.2*)* 1996: 131.

[2] Valerie Saiving, "The Human Situation: A Feminine View," *Journal of Religion* 40.2 (1960): 100–112.

[3] Saiving, "The Human Situation: A Feminine View," 111.

to conquer and rule." [1] Mary Daly implies that humility described as self-sacrifice, while upheld by ecclesial powers and politicians, is not practiced by those who exhort it. Rather, the deployment of humility fosters the "self-deceit" of those in power and furthers subjugation of those under them.[2]

Catholic theologian Julie Rubio suggests a way of bringing Christian tradition and feminist thought together in a complex, broken world and critically interpreting these concepts. [3] From a feminist perspective, we can offer a corrective to the tendency toward excessive self-giving and surrender often found in the traditional Christian understanding of humility. From a Christian perspective, though, humility can be reinterpreted in relation to oneself, others, and God—without becoming lost in the false comfort of believing "I am good enough." When we engage with the complexities of real life and adopt a more nuanced understanding of humility, it becomes a transformative virtue—one that enables individuals to recognize their authentic selves, to cultivate self-love, and to embrace their true identity. At the same time, humility can inspire self-giving in the pursuit of justice. "Being for others requires becoming oneself and vice versa."[4] Humility fosters the capacity to accept honor with grace and to confront imperfection with equanimity. We are not called to do everything, but humility helps us discern what God is truly calling us to do and to respond faithfully.

Embodied Ecclesiology

As the study of Rev. Li's autobiography reveals, what mattered most to her was bearing witness to how God called her, how she embraced that calling, and how she responded to it faithfully throughout her life. As Lily Kuo Wang, an

[1] Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology* (Cleveland, OH: Pilgrims Press, 2000), 61.

[2] Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1985), 101.

[3] Julie Rubio, *Can You Be a Catholic and a Feminist?* (Oxford University Press, 2024), 29.

[4] Rubio, *Can You Be a Catholic and a Feminist?* 23.



ordained minister of the Presbyterian Church in Taiwan, claimed, "God's calling is the most important thing. Women should become ministers and church leaders only because of God's call." [1] Women do not seek ordination in order to challenge the hierarchical structure of the church or its tradition of gender discrimination. Women do not become leaders or ministers in order to threaten men. "Women do not want to argue and fight about position and authority, but we women want to serve God fully, using all our talents and strengths."[2]

When considering the church from the perspective of women's experiences, a central question emerges: how can the Church embrace women's callings, and what kind of church is willing to do so? A church that embodies God's truth within a broken world and cares deeply for those who live within it must recognize women's callings and affirm their work as integral to the mission of the Church. Such a church demands an embodied ecclesiology which proceeds inductively from lived practice rather than deductively from abstract principles or rigid doctrinal formulations. Ecclesiology based on abstract doctrines often reflect the experiences and interests of the ecclesial hierarchy, whereas ecclesiological understanding, rooted in grassroots experiences, creates space for the inclusion of marginalized communities' ecclesial realities.

An embodied ecclesiology emphasizes that the Church is not just an institution or set of doctrines, but is lived and experienced through bodies, relationships, practices, and presence. It pushes back against abstract or overly hierarchical conceptions of the Church. The Church becomes real when it is enacted in daily life, through service, suffering, worship, care, presence, and community. Embodied ecclesiology requires the Church to pay more attention to

---

[1] Lily Kuo Wang, "Ecclesiology and Women: A View from Taiwan," in *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women,* ed. Virginia Fabella M.M. and Sun Ai Lee Park (Hong Kong: Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology, 1989), 31.

[2] Wang, "Ecclesiology and Women," 31.

the people of God, rather than the institutional structure or principles. The structures and principles of the Church are means of governance. The ultimate purpose of the Church is to help people live out God's teachings and respond to God's calling in a broken world. Edmund B. Der claims that because Bishop Mok Sau Tsang and Bishop Ronald Hall "put pastoral care and sacramental nurture as quintessential for the refugee Christians," they make the history happened.[1] Wickeri concludes his article with this powerful reminder, "Florence Li Tim-Oi teaches us that the person—and her community—matter more than the institution or the office."[2] If the Church cares about the people and aims at people's flourishing in the Church, then the sufferings, joys, worries of God's people should be integrated into ecclesiology. Natalia M. Imperatori-Lee emphasizes that "by narrating the story of the church, rather than deducing its characteristics prescriptively from predetermined doctrines or abstract principles," we can build an ecclesiology that adequately represents the body of Christ.[3] The story of the Church is the story of the people in the Church.

An embodied ecclesiology can play a crucial role in making women visible and heard in the Church and ecclesiological discourse. The visible presence of women in the Church has been a transformative force, often challenging traditional norms and paving the way for change. When women are fully present and heard in ecclesial life, the church moves closer to realizing an inclusive vision of community. When Janet Lucy Vincent was ordained as a deacon, Florence Li Tim Oi was present at the ceremony, receiving her divine calling in that moment. She subsequently dedicated her life to God and the Church. Rev. Li's pioneering ministry later inspired other women as well. Mary Au Yuk Kwan(区玉君) was

[1] Edmund B. Der, "Florence Tim Oi Li: Pioneer and Mentor of the Women Priests' Movement." https://www.anglican.ca/faith/worship/resources/li-tim-oi/li-tim-oi-der/.

[2] Wickeri, "The Ordination and Ministry of Li Tim Oi," 123.

[3] Natalia M. Imperatori-Lee, *Cuentame: Narrative in the Ecclesial Present* (Maryknoll: Orbis Books, 2018), 31.



born in an Anglican family in 1945. They were the members of the Savior Church (救主堂) in Guangzhou. After 1949, Rev. Li worked in that church. Mary recalled that even though everyone knew she had been stripped of her title, they called her Rev. Li (李牧师). Mary wanted to be a priest when she was young. Her father told her that women could not be priests. Mary thought to herself, "why can't a woman be a priest? I want to be a priest." [1] When she called Rev. Li, she knew that women had the potentials to be a priest to serve the church. Finally, Mary Au Yuk Kwan was ordained as a priest in 1977. Similarly, the women in Rev. Li's own congregation in Macao were emboldened by her example to question why the church was not living out Christ's spirit of compassion and equality toward women. This breakthrough in CHSKH resonated far beyond the local context, influencing the wider Anglican communion. Over the ensuing decades, the Church of England, the Episcopal Church in the United States, and the Anglican Church of Canada all moved to ordain women to the priesthood. Meanwhile, within Chinese Christian communities, Florence Li Tim Oi' s example continues to demonstrate that women were fully capable of serving the Church in this particular ministry. The voices of countless sisters—these still echo in different parts of the world today. The choice of Rev. Li to remain within the church and maintain her presence is a profound statement of resilience and hope. Her continued presence is a testament to their enduring faith and commitment; it symbolizes both resistance and the possibility of renewal within ecclesiastical structures. As theologian Natalia Imperatori-Lee argues, without the voices of women "one cannot claim to speak of the fullness of the reality of the people of God." [2]

An embodied ecclesiology can embrace God's calling to women and demonstrate solidity to follow the Holy spirit's work in the church. Rev. Li received her calling from God through Bishop Mok Sau Tsang's sermon in the

[1] Wai Ching Angela Wong, "A Distinctive Chinese Contribution," 129.

[2] Imperatori-Lee, *Cuentame: Narrative in the Ecclesial Present*, 87.

ordination service of Janet Lucy Vincent as a deacon. Though Bishop Hall once describe himself as " 99% a coward, and admitted he "hated disapproval of anybody," he sought God's will and broke all tradition and made history to ordain Florence Li Tim Oi.[1] With the invaluable contributions of Rev. Li's younger sister Rita Lee-Chui and the son of Bishop Hall, Rev. Canon Christopher Hall, the Li Tim-Oi foundation was established and has continued to support women who need to be resourced to fulfil their vocations. The granddaughter of Bishop Hall, Rev. Frances Shoesmith lead the service for the 80th anniversary of Rev. Li's ordination at St. Martin's.[2] Countless efforts make Rev. Li's story is heard in the Church now. As I put her in the center of my study, I see many people crossing races, genders, nations, generations to embrace God's calling to women and following the work of Holy spirit. Many people worked together to make Rev's Li's ordination happened and make her legacy visible and alive today. As Rev. Dr. Paula Nesbitt states, Li Tim-Oi's call to the priesthood and life of ministry teaches us that "a call is personal, but not solitary. For Rev. Li to fulfill her call, Bishop Hall had to be called. Our calls are linked to others."[3]

Conclusion

Compared to many other studies on Rev. Florence Li Tim-Oi that focus primarily on the controversies surrounding her ordination, church polity, and ecclesiastical structures, this study centers on Li's autobiography and its expression of her faithful response to God's calling to serve the church that shaped her entire life and ministry. For Rev. Li, the divine calling, rather than institutional

---

[1] Edmund B. Der, "Florence Tim Oi Li: Pioneer and Mentor of the Women Priests' Movement." https://www.anglican.ca/faith/worship/resources/li-tim-oi/li-tim-oi-der/.

[2] Weston Curnow, "Anglicans Celebrate Florence Li Tim-Oi," The Living Church, January 30, 2024. https://livingchurch.org/news/news-anglican-communion/anglicans-celebrate-florence-li-tim-oi/. Frances Shoesmith is team vicar at All Saint' s, Wigan, in greater Manchester.

[3] Sermon by Rev. Dr. Paula Nesbitt at the 80th Anniversary Celebration Of the Ordination of Florence Li Tim-Oi in Grace Cathedral, San Francisco, CA on January 25, 2024.



recognition, was the most important aspect of her vocation. She embraced this calling with unwavering faithfulness, even when the church itself became an obstacle to her ministry. Her experience demonstrates how women, even without access to feminist theories or commonly used feminist vocabularies, can still seek to discover their authentic selves and assert agency within the church. Rather than relying on external theoretical frameworks, Li's empowerment was drawn directly from her lived relationship with God. Her story exemplifies an embodied ecclesiology, wherein the church is not merely an institutional structure but a lived, relational reality, shaped and sustained through the faithful responses of its members to God's call.

References

Bennett, Joyce. M. "The Ordination of Florence Li (Li Tim Oi) to the Priesthood, together with the Subsequent Events as Told to the Rev. Joyce. M. Bennett in Guangzhou on Sunday 21st December 1980." General Synod Archives in the Anglican Church of Canada.

Cao, Nanlai. *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

Chan-Yeung, Moira. *The Practical Prophet: Bishop Ronald O. Hall of Hong Kong and His Legacies*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015.

Crawford, Janet. "Women and Ecclesiology: Two Ecumenical Streams?" *The Ecumenical Review* 53, 1 (2001): 14–24.

Curnow, Weston. "Anglicans Celebrate Florence Li Tim-Oi." *The Living Church*, January 30, 2024. https://livingchurch.org/news/news-anglican-communion/anglicans-celebrate-florence-li-tim-oi/.

Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1985.

Der, Edmund B. “Florence Tim Oi Li: Pioneer and Mentor of the Women Priests’ Movement.” https://www.anglican.ca/faith/worship/resources/li-tim-oi/li-tim-oi-der/.

Fulkerson, M. M. “Changing the Subject: Feminist Theology and Discourse.” *Literature & Theology* (10.2) 1996: 131-137.

Galaraga, Caleb. “Diocese of New York Service Honors the Rev. Florence Li. Tim-oi, First Female Anglican Priest.” *Episcopal News Service*, May 13, 2024. https://episcopalnewsservice.org/2024/05/13/diocese-of-new-york-service-honors-the-rev-florence-li-tim-oi-first-female-anglican-priest/

General Convention, *Journal of the 74th General Convention of the Protestant Episcopal Church in the United States of America, Minneapolis, 2003* (New York: General Convention, 2022.

Harrison, Ted. *Much Beloved Daughter: The Story of Florence Li Tim Oi*. Wilton, Conn: Morehouse-Barlow, 1985.

Imperatori-Lee, Natalia M. *Cuentame: Narrative in the Ecclesial Present*. Maryknoll: Orbis Books, 2018.

Kwok, Pui-Lan. *The Anglican Tradition from a Postcolonial Perspective*. New York, NY: Seabury Books, 2023.

________________. *Introducing Asian Feminist Theology*. Cleveland, OH: Pilgrims Press, 2000.

Paton, David M. *R. O.: The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong*. Hong Kong: Diocese of Hong Kong and Macao, 1985.

Rubio, Julie. *Can You Be a Catholic and a Feminist?* Oxford University Press, 2024.

Saiving, Valerie. “The Human Situation: A Feminine View.” *Journal of Religion* 40.2



(1960): 100–112.

Wang, Lily Kuo. “Ecclesiology and Women: A View from Taiwan.” Pages 24-32 in *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*. Edited by Virginia Fabella M.M. and Sun Ai Lee Park. Hong Kong: Asian Women’s Resource Centre for Culture and Theology, 1989.

Wickeri, Philip L. “The Ordination and Ministry of Li Tim Oi: A Historical Perspective on a Singular Event.” Pages 107-127 in *Christian Women in Chinese Society*. Edited by Wai Ching Angela Wong and Patricia P. K. Chiu. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2018.

Wong, Wai Ching Angela. “A Distinctive Chinese Contribution: The Ordination of the First Five Women Priests in Chung Hua Sheng Kung Hui.” Pages 129-153 in *Christian Women in Chinese Society*. Edited by Wai Ching Angela Wong and Patricia P. K. Chiu. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2018.

曹圣洁。<回顾我国基督教妇女事工传统>。天风，1995 年第 7 期， 页 8-10.[Cao, Shengjie. “Reviewing the Tradition of Christian Women’s Ministry in China.” *Tianfeng* 7(1995): 8-10.]

高英。<因为你们在基督耶稣里都成为一了>。 天风， 1995 年第 7 期， 页 11-12。[Gao, Ying.” For You Are All One in Christ Jesu.” *Tian Feng* 7 (1995): 11-12.]

吴青。《何明华及其与中国关系之研究 1922-1966》。 杭州: 浙江大学出版社，2017[Wu, Qing. *A Study of Bishop R. O. Hall in China: Social Activist and Theologian*. Hangzhou: Zhengjiang University Press, 2017.]

李添嫒。《生命的雨点：李添嫒牧师回忆录》。香港：宗教教育中心，2010. [Li, Florence Tim-Oi. *The Raindrops of My Life: The Memoir of Florence Tim Oi Li*. Hong Kong: Religious Education Resource Center, 2010.]

Li Tim-Oi Foundation. “It Takes One Woman: The Rev Dr Florence Li Tim-Oi.” 2009.

South China Morning Post, December 14, 1931.

Ordination of Women 1945–1970, RGI-9. A.11.1 File 1 and Deaconess Florence Li Tim Oi 1944-1955, Rec NO. 256, File N0. 221(a), Hong Kong Sheng Kung Hui Archives.

Rev. Dr. Paula Nesbitt interviewed Rev. Fran Toy in 2024.

Li Tim Oi Foundation, https://ltof.org.uk/

Florence Li Tim-Oi (February 26, Commemoration) https://www.anglican.ca/faith/worship/resources/li-tim-oi/.

The Lessons Appointed for Use on the Feast of Florence Li Tim-Oi. https://www.lectionarypage.net/LesserFF/Jan/TimOi.html



三重景义探微

朱东华 https://orcid.org/0009-0005-0002-8710

清华大学人文学院哲学系

摘要：景凡三义：首先，景者、光也。现代学者常论“景”字之基督教特征，因该词早在唐朝便已具宗教含义（圣光经世的内涵）。其次，李之藻又援引《尔雅·释诂》“景、大也”之辞释之，此亦与东叙利亚基督教神学义理相合。其三，景者，仰也。本文将唐元汉语文献中的若干译音名词追溯至中古波斯语（Pahlavi）的“tarsāk”。如果说“景”的“光”、“大”内涵立足于信仰对象的维度，那么相应地可以说，“景”字的“景仰”内涵则立足于信仰行为的维度。注意两个方面彼此呼应、相辅相成的辩证关系，对全面理解景教的名义具有重要意义。

关键词：景教、三重景义、汉语景教文献、东叙利亚基督教

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0003

中国景教源自东叙利亚基督教，其使徒统绪直承“弥施诃”（基督）的使徒多马（Mar Thoma）、阿岱（Mar Addaï）、马睿（Mar Mari），是基督教东方教会传统中的重要组成部分。公元 6—7 世纪以降，景风东扇，极大丰富了丝绸

之路沿途的多元文化景观。期间景教流行中国，以至有景教碑所谓“法流十道、家殷景福”之盛况。唐代景教大德阿罗本不辞艰险，携带经像入华；大德景净致力于经典的翻译，成就了汉语景教的思想格局与礼仪规模。元代帝国雄强、疆域辽阔，景教（也里可温教）流布四方、兴盛一时。期间有大德扫马和马可的西行伟业，显宗明义、究元决疑，因而又续写了中西交通史上的一段传奇。国宝级文物《大秦景教流行中国碑》自晚明出土以来，即备受世人瞩目，并由其开启了“景学”之专门学问。百余年前，景教敦煌及吐鲁番文献与文物的现世，使得中国景教研究逐渐步入了现代学术之轨。近年来，洛阳经幢、花献墓志、唐朝墩景寺以及含有景教内容的霞浦文书等，陆续进入了学者的视野，又令景教研究别开生面。

唐人初识景教，以为传自波斯，且对其尊经之习留有特别深刻的印象，故称其为“波斯经教”。其后，于天宝四年（即公元 745 年），玄宗又下诏曰：“波斯经教，出自大秦，传习而来，久行中国，爰初建寺，因以为名。将欲示人，必修其本。其两京波斯寺，宜改为大秦寺。天下诸府郡置者，也准此。”[1]天宝四载的诏书表明，景教入华后百余年间一直被称作“波斯经教”，而此时玄宗突然下诏正名，实有其缘故：据景教碑文记载，天宝三年（744 年），景教总部派遣大德佶和来华，罗含、普论等十七人奉诏前往兴庆宫与佶和一起举行景教礼拜。也许正是佶和的到来，在一定程度上帮助唐人实现了“波斯经教”向“大秦景教”的认识深化过程：首先，这在直接的认知层面上，有可能是了解了“波斯经教”的“学统”来自尼西比斯，并进而来自埃德萨。因为此时的景教大法主摩阿巴二世毕业于塞琉西亚学校，而该校的创立者摩阿巴一世（Mar Aba I）则毕业于尼西比斯学校。[2]尼西比斯学校是继埃德萨学校之后的又一个景教学术中心，

1 《唐会要》卷四九“大秦寺”，中册，第864 页。参见《册府元龟》卷五一“帝王部·崇释氏”，第 1 册，第575 页。

2 Adam H. Becker, Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of



而且前者秉承了后者的学术传统（包括神学内容、解经方法以及相应的经典用语与礼仪用语——古叙利亚语）。其次在间接认知的层面上，则有可能是在使徒统绪（法统）的认知上实现了“马睿→ 阿岱→ 多马→耶稣”的回溯。[1]唐代文献已然表明，“景教”更名之举体现了教内教外在身份认同上的有益互动，让我们能够透过这些认知上的正本清源的调适，看到“景教”名义的基本语境和核心内涵。

自从景学发祥以来，学者对“景教”名义已多有探讨。综合考察历代学者的见解，大体 上可以说——“景”凡三义：光也，大也，仰也。下面我们一一加以解说。

一、景者，光也

首先，按照许慎《说文解字》， “景”字可释为“光也”。此义也为晚明天主教三柱石之一的李之藻所援引，虽然李氏更加强调该词的动词衍生意义。按照李之藻《读景教碑书后》的看法，“景”可训为“炤”（同“照”）或“光明”。[2]显然，这其中有光喻对于三一之第二位格的经世署理的鲜活而有力的类比。明天启三年或五年景教碑出土之后，李之藻第一时间读到并做了考释和评议。李氏对于景教名义的上述解释，向来为学界所看重。“景”字的信仰内涵，也正与《新约》光照之义相合。现代学者对景教之“景”的基督教色彩津津乐道，因为他们发现，早在唐代，当波斯传教士试图阐述光照的神圣寓意的时候，就已经摄入了这层宗教内涵。民国初年潘绅《景教碑文注释》即引《约翰福音》第 1 章第 9 节

Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia, University of Pennsylvania Press, 2006, pp.158-159.

[1] Zhu Donghua, “3. Chinese Jingjiao and the Antiochene Exegesis”, in K. K. Yeo (ed.), The Oxford handbook of the Bible in China, Oxford University Press, 2021, p. 48.

[2] （明）李之藻：〈读景教碑书后〉，《李之藻集》，郑诚辑校，北京：中华书局，2018年，第 101 页。虽然在唐代景教文献中，“景”字的写法是上“口”下“京”，而非较为常见的传统写法“景”（上“日”下“京”），但按照敦煌学通行看法，笔画加减字（异写字）属于常见的俗写现象，并不影响字义解释。

（“那光是真光”）、第 8 章第 12 节（“我即世之光”），以及第 9 章第 5 节（“我在世即世之光”）为证，来阐发“景”的光照内涵。[1]正如《约翰福音》中道摄有光义，汉语景教文献有关“光”的表述已然暗含了有关光照的基督教和拯救论的教义。就此而言，景教碑文的解释就很能够说明问题：“开生灭死，悬景日以破暗府，魔妄于是乎悉摧。棹慈航以登明宫，含灵于是乎既济……真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称景教。”[2]我们在此可以看到中国基督教思想和语言上的某种努力，即力求为原则上无名者寻求更好一些的名字。不仅景教碑如此，敦煌文献《大秦景教三威蒙度贊》同样也表明了这一点。该赞沿用了景教名义，而且对神圣光明的经世内涵有进一步的描述和赞颂：“慈父明子净风王，于诸帝中为师帝，于诸世尊为法王。常居妙明无畔界，光威尽察有界疆。”[3]其中“慈父明子净风王”的叙利亚原文为“aḇ ā wa-ḇ rā w-rūḥā ḏ-quḏšā ”(Father, Son and Holy Spirit”），[4]相比之下，景净的汉语译文在“父”之前增加了“慈 ”字、在“子”之前增加了“明”字、在“净风”之后增加了“王”字。显然，“子”之前增加了“明”字，与下文所谓“常居妙明…… ”、“光威尽察…… ”一道，共同形成了圣光经世的修辞。素有“圣灵之琴”美誉的叙利亚诗人遏拂林（St. Ephrem，？—373）也在其诗歌中屡屡使用“景尊”或“明尊”（the Luminous One）一词，用以称呼圣子弥施诃（基督）；如《教会颂》29 章 1 节有这样的赞辞：“啊，景尊！大圣！我该如何歌颂您？ / 因为只有纯洁、光彩的嘴 / 与主、您啊相像的，才会歌颂您 / 景士歌颂

---

[1] 潘绅：《景教碑文注释》，见朱谦之：《中国景教：中国古代基督教研究》，北京：东方出版社，1993 年，第 15 页。

[2] 吴昶兴编注：《大秦景教流行中国碑：大秦景教文献释义》，新北市：橄榄出版有限公司，2015 年，第 15、19 页。

[3] 同上，第 203-204 页。

[4] Cf. Paulus Bedjan (ed.), *Breviarium iuxtaritum Syrorum Orientalium ideast Chaldaeorum*, Paris, 1886-1887, pp. 37-38.



景尊，净士歌颂净尊 / 因您所悦纳的，正是他的声音。”[1]这种修辞与景教碑文的叙述风格是完全一致的。正是这种修辞学上的一致性，说明了圣光经世的思想对景教碑文作者（以及《三威蒙度赞》译者）景净的深刻影响。同时，这也在深层意义上表明了，圣光经世的思想乃是景净等人采用“景教”一名的深层动机。

圣光经世的思想在汉语景教文献中还有另外一个集中的体现，那就是它们提出了“景性”这个本体论、功夫论和境界论的核心范畴。洛阳经幢版《大秦景教宣元至本经》是阐述景教本体论（心性论）的文献，而敦煌本《志玄安乐经》则是阐述功夫论和境界论的文献。其中《大秦景教宣元至本经幢记》有一段引人入胜的表述：“愿景日长悬，朗明暗府，真性不迷即景性也。”[2]此处“景日长悬”与“朗明暗府”让人联想起景教碑文所谓的“悬景日以破暗府”，而“景性”一语则让人联想到叙利亚灵性传统中一个至关重要的概念：“shaphyuta”（luminosity）。诗人遏拂林曾经在其《信仰颂》中以景日类比圣父，以光、热分别类比圣子与圣灵。他认为景日是基底（qnōmā / Substrat），光、热各自（prīšā‘īt）行动，分而不裂，其光辉（tešbūḥtā）是一又非一，虽三重而又一性（kyānē īḥīdāyē / single nature）。[3]遏拂林又以珍珠为喻，赞颂道：“在珍珠的景性中，我看到了景尊（Shaphya） / 他不容扰动；在它的纯洁中 / 有一个无与伦比的象征——我们主的身体 / 纯洁无瑕。”[4]按照牛津学者博洛克（Sebastian Brock）的解释，叙利亚语形容词“shaphya”具有“纯洁的”（pure）、“光明的”（luminous）等含义，而其抽象名词“shaphyuta”则意味着某种纯粹、光明的性质，故可译为

---

[1] St. Ephrem the Syrian, *Hymns on faith*, translated by Jeffrey Thomas Wickes, Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2015, pp. 73-74.

[2] 葛承雍主编：《景教遗珍：洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2009 年，第 63 页。又见吴昶兴编注：《大秦景教流行中国碑：大秦景教文献释义》，第 168 页。

[3] St. Ephrem the Syrian, *Hymns on faith*, p. 94.

[4] St. Ephrem the Syrian, *Hymns on faith*, pp. 106, 377.

“luminosity”（景性）。[1]就景教的神学本体论而言，圣子为光、为景尊，具有纯洁、光明的景性。就“初人”的心性而言，因其禀有景性而独具“良和”，故如景教碑文所言：“浑元之性，虚而不盈；素荡之心，本无希嗜。”[2]又或如前述《经幢记》所言：“真性不迷即景性也。”

敦煌本《志玄安乐经》援引了景尊弥施诃的一段话：“……惟此景教胜上法文，能令苍生，反真智命……若有男女，依我所言，勤修上法……清净真性，湛然圆明……若人信爱，少分修行，能于明道，不忧诸难，能于暗道，不犯诸灾……行吾此经，能为君王，安护境界，譬如高山上有大火，一切国人，无不睹者。君王尊贵，如彼高山，吾经利益，同于大火，若能行用，则如光明，自然照耀。”[3]显然，景尊弥施诃所言很好地呼应了《大秦景教宣元至本经》以及景教碑文，一方面在神学本体论上阐明了“景者光明”之义（强调“清净真性，湛然圆明”以及“浑元之性，虚而不盈”），另一方面又在功夫论和境界论上明示了以圆明真性的安护为旨归的鲜明立场。

二、景者，大也

晚明李之藻又尝训“景”为“大”，即以《尔雅 ·释诂》“景、大也”之辞言之。[4]景从京声有大义，《诗·楚茨》有“以介景福”一语，《传》云：“景者，大也。”又《诗·定之方中》有“景山与京”一语，《传》云：“景山，大山。”[5]清末钱念劬则对“景”字做了更进一步的阐释：认为李之藻此训与“喀朵利克（catholique）

1 Sebastian Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian*, pp. 73-74.

2 Henri Havret, *La Stèle Chrétienne de Si-ngan-fou: 1ère Partie Fac-Similé de L'inscription Syro-Chinoise*, Shanghai: Imprimerie De La Mission Catholique, 1895, pp. xviii-xix.

3 杏雨书屋：《敦煌秘笈：景教经典四种》，日本大坂武田科学财团，2020 年，第 84 页。

4（明）李之藻：〈读景教碑书后〉，《李之藻集》，第 101 页。（晋）郭璞注、（宋）邢昺疏：《尔雅注疏》，北京：北京大学出版社，1999 年，第 9 页。

5 周祖谟：〈《释名广义》释例〉，见《王力先生纪念论文集》，北京：商务印书馆,1990 年，第 298 页。



原义"相合，可谓善于定名。[1]钱念劬所谓"喀朵利克"即今译"大公"，该词也常常出现在东叙利亚的"神圣使徒大公东方亚述教会"（Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East）的名称之中。[2]对照《大秦景教流行中国碑颂并序》有关景教"能事之功用"的阐述，也可见其多有立足"大公"或"普世"意涵之处：如"大庇存亡"，"密济群生"，"济物利人、宜行天下"，"广慈救众苦、善贷被群生"，等等。景教碑文感叹"真常之道，妙而难名"，并称其"功用昭彰"，故而"强称景教"。而在唐代景净翻译的《三威蒙度赞》中，则更有明确的普世或大公的尊号（"普尊大圣子"、"大圣普尊弥施诃"），认为"普尊"的能事功用在于"普救度"、"广度苦界救无亿"，[3]并且还屡屡提及"一切善众"、"一切慧性"、"一切含真"对"普尊"的赞颂与归仰——"诸目瞻仰不暂移"（ainē ḏ-kul ᵓnāš lwāṯāḵ talyān, The eyes of all men hang on thee.）[4]

诗人遏拂林继承并强化了叙利亚使徒文献中反复出现的良医叙事，他在诸多诗歌中称圣子弥施诃为所有"罪人"、"受伤者"的"神医"、"良医"、"天上来的医师"，其降临的目的乃是要疗治人类的一切"伤""痛"。[5]此外，遏拂林还将圣子弥施诃称为"生生者"（ḥāye kul, Life-giver of all）、"全知者"（yāḏaᶜ kul, Knower of all）、"万有之主"（mārā kul, Lord of all）、"万有造主"（ḇārūyā dəḵul, Creator of all）、"万有教师"（mallep kul, Teacher of all）、"万有判官"（dərīšā kul, Judge of all）、"万有疗愈师"（masse kul, Healer of all）。[6]比如，遏拂林在《信

---

1 钱单士厘：《癸卯旅行记·归潜记》，长沙：湖南人民出版社，1981 年，第 173 页。

2 Wilhelm Baum & Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, London and New York: Routledge Curzon, 2000, p. 4.

3 王兰平：《唐代敦煌汉文景教写经研究》，北京：民族出版社，2016 年，第279-280 页。

4 Cf. Paulus Bedjan (ed.), *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id east Chaldaeorum*, Paris, 1886-1887, pp. 37-38.

5 参看朱东华：〈东方使徒文献与景门尚医传统〉，《中国基督教研究》，2022 年 12 月第 19 期，第 57 页。

6 St. Ephrem the Syrian, *Hymns on faith*, pp.57, 70, 105, 117, 141, 288. Edmund Beck (ed.), *Des Heiligen*

心颂》第 1 颂第 1 节中，对新旧两代人的信仰进行了比较，并指明了新信仰的大公性："'万有教师'（mallep kul）（为我们）设了活灵活现的记号（nīšā）/ 在其中，我们这代人已然重塑信仰 / 而全知者（yāḏaᶜ kul）知道，为什么（上代人）他们会发出流言 / 副歌：万有交口赞颂您！"[1]他在第 1 颂结尾部分（第 16—18 节)又再次强调了"造主""全知者"的"伟大"："更何况，我们要是知道，我们全然不自知 / 又怎见得能够思考全知者的诞生？/ 一个受造者，连自己都搞不明白 / 又怎能探索它的造主？/ 其本性何其伟大（rabbā），非言辞所能言！/……其伟大（rabbūṯā） / 万有都要颂扬上帝，尊崇上帝，其本性何其庄严……"[2]显然，在遏拂林看来，"万有之主"的伟大，不仅在于其自身本性的庄严伟岸，而且还在于其经世事工的普世大公性。汉语景教文献对"景者大也"的内涵的发挥，也是很好地秉承了遏拂林等人的思想——无论是在思想品格上、还是在宗教特征上，它们都已经鲜明地体现出了高度的普世性和开放性。[3]

三、景者，仰也

"景教"之"景"字,还有第三个意义层面——它具有"景仰"或"敬仰"的意思。《篇海》以收字淹博著称，其中即有关于"景"字"又像也、慕也、仰也"的释义。[4]虽然《篇海》编撰时间在相对较晚的金代（1115-1234），但"景"之"仰"义却可以追溯至先秦时期。具体而言，我们可以将其溯源至《诗 ·小雅 ·车辇》，其中有"高山仰止，景行行止"之句，用以赞颂君子之美德，称其犹如"高山""景行

Ephraem des Syrers Hymnen de Fide, Louvain: Imprimerie orientaliste, 1955, pp. 3, 8, 36, 45, 64, 176.

[1] St. Ephrem the Syrian, *Hymns on faith*, p.57. Edmund Beck (ed.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, p. 3.

[2] St. Ephrem the Syrian, *Hymns on faith*, p.57. Edmund Beck (ed.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, p. 5.

[3] 朱东华：〈从援佛入景角度看唐代景教"应身"之"应"的经世内涵〉，《道风：基督教文化评论》，第 39 期（2013 年秋），第 229 页。

[4] 参看《康熙字典》，同文书局原版，第496 页。http://tool.httpcn.com/Html/KangXi/Pic/496.shtml#景.



（大道）"，值得世人仰慕、追随。在"景"字动词化的过程中，"仰"的内涵被随即被摄入其中。至汉魏及隋唐之际，已由此衍生出"景慕"、"景仰"等词汇，这样就有可能为进一步将景教信仰的敬畏内涵摄入汉语教名打下文字上的基础。我们在此有必要做这样一种比较研究和溯源研究：将唐元汉语文献中的若干译音名词追溯至中古波斯语（Pahlavi）的"tarsāk "。在中古波斯语中，"tarsāk"的字面意思是"敬畏者"，用以指称基督徒。[1]而"tarsāk"一词，又是对叙利亚语"敬畏者"（deḥla）的翻译——按照叙利亚安都学派的传统，基督徒即被称作是"敬畏阿罗诃的人"。[2]至于说"tarsāk"一词在唐、元时代的汉语译名，《景教碑》中作"达娑"，敦煌《一神论》中作"怛索"，而《长春真人西游记》等文献在提及元代也里可温教徒时，则称作"迭屑"。[3]上述译名均属音译，其与中古波斯语的"tarsāk "一道，均源自所谓"敬畏上帝的人"（God-fearers），因为在闪米特语中，"对上帝的敬畏"（deḥlat alāhā）乃是宗教最初的名称。比如，在希伯来圣经中，"yārē' "一词的愈 400 个用例中有近 80%的指涉对象为上帝。在《七十士译本》（LXX）中，新约希腊语"phobeō"（畏）等词用来翻译希伯来圣经的相应词汇。而叙利亚语圣经（Peshitta）则进一步强化了上述闪语词汇的特征，其中采用"deḥlta"（敬畏）来翻译《马太福音》 15：9、《罗马书》3：18、《哥林多后书》7：1 以及《使徒行传》18：13 中的"phobos"（敬畏）和"sebesthai"（敬拜）。[4]在东叙利亚基督教文献中，类似的用例也俯拾即是，尤其是安提阿经学

[1] Shlomo Pines and Guy G. Stroumsa, *Studies in the History of Religion*, Jerusalem: Magnes,1996, p. 11; Cf. Francis Joseph Steingass, *A comprehensive Persian-English Dictionary*, Ottawa: Laurier Books Ltd, 2003, p. 294.

[2] Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed,* trans. A. Mingana, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1932, p. 211.

[3] 吴昶兴编注：《大秦景教流行中国碑：大秦景教文献释义》，第36、125 页；（元）李之常：《长春真人西游记》，石家庄：河北人民出版社，2001 年，第47 页。

[4] Adam H. Becker, "Martyrdom, Religious Difference, and 'Fear' as a Category of Piety in the Sasanian Empire: The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh," *Journal of Late Antiquity* 2.2 (Fall), pp. 312-315.

宗师狄奥多若（Theodore of Mopsuestia, ca. 350–429）在其《教理讲授集》（Catechetical Homilies）中，屡屡援引和发挥 Peshitta 的用法，鲜明地展示了叙利亚语对希伯来以及希腊文献中的“敬畏上帝”义涵的接纳和强化。[1]

通过对“达娑”“怛索”“迭屑”等中文译名以及中古波斯语的“tarsāk”的溯源，表明汉语已有对“敬畏上帝的人”这一观念的某种程度的接纳。若谓唐代有关景教之“景”的用 法中已有对基督宗教之敬虔的深入体察，恐怕这样说也有其学理上的基础。景教碑文中将“达娑”与“景士”对举（“清节达娑，未闻斯美；白衣景士，今见其人 ”），[2]正表明“tarsāk” 的基本内涵在汉语景教名称的“景仰”（“敬仰”）意义中有相应的体现。

“景”作为基督宗教信仰与实践的总括范畴，其意涵层次颇为丰富。如果说“景”的“光”、“大”内涵立足于信仰对象的维度，那么相应地可以说，“景”字的“景仰”内涵则立足于信仰行为的维度。注意两个方面彼此呼应、相辅相成的辩证关系，对全面理解景教的名义具有重要意义。

参考文献

陈怀宇：《景风梵声——中古宗教之诸相》，北京：宗教文化出版社，2012 年。Huaiyu Chen, *Winds of Jingjiao and Echoes of Buddhist Voices: Studies on Medieval Chinese Religions*, Beijing: Religion and Culture Publishing House, 2012.

陈垣：〈基督教入华史〉，1927 年讲稿，收入《陈垣学术论文集》，北京：中华书局，1980 年，第 1 集第 93—106 页。Chen Yuan, "History of the

[1] Cf. Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed,* trans. A. Mingana (Cambridge: W. Heffer & Sons, 1932), p. 211.

[2] Henri Havret, *La Stèle Chrétienne de Si-ngan-fou: 1ère Partie Fac-Similé de L'inscription Syro-Chinoise*, pp. lxvi-lxvii.



Introduction of Christianity to China" (1927 lecture manuscript), in *Collected Papers of Chen Yuan*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1980, vol. 1, pp. 93–106.

狄奥多若：《教理讲授集》，朱东华译，香港：道风书社，2015 年。Theodore of Mopsuestia, *Catechetical Homilies*, trans. Zhu Donghua, Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2015.

方豪：〈唐代景教考略〉，《中国史学》，1936 年第 1 期，第 120—134 页。Fang Hao, "A Brief Study of Nestorianism in the Tang Dynasty," *The Chinese Journal of History*, vol. 1, 1936, pp. 120–134.

冯其庸：〈《大秦景教宣元至本经》全经的现世及其他〉，《中华文化报》，2007 年 9 月 27 日第 5 版；收入葛承雍：《景教遗珍——洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2009 年。Feng Qiyong, "The Discovery of the Complete Version of Dagin Jingjiao Xuanyuan Zhiben Jing and Other Related lssues," *China Culture Daily*, September 27, 2007, p. 5; reprinted in Ge Chengyong, *Precious Nestorian Relic: Studies on the Nestorian Stone Pillar of the Tang Dynasty Recently Discovered in Luoyang*, Beijing: Cultural Relics Press, 2009.

葛承雍主编：《景教遗珍：洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2009 年。Ge Chengyong, *Precious Nestorian Relic: Studies on the Nestorian Stone Pillar of the Tang Dynasty Recently Discovered in Luoyang*, Beijing: Cultural Relics Press, 2009.

（晋）郭璞注、（宋）邢昺疏：《尔雅注疏》，北京：北京大学出版社，1999 年。Guo Pu (annot.), Xing Bing (comm.), *Annotations and Commentaries on the Erya*, Beijing: Peking University Press, 1999.

（元）李之常：《长春真人西游记》，石家庄：河北人民出版社，2001 年。Li

Zhichang, *Travel Notes to the Western Regions by the Perfected Changchun*, Shijiazhuang: Hebei People's Publishing House, 2001.

（明）李之藻：〈读景教碑书后〉，《李之藻集》，郑诚辑校，北京：中华书局，2018 年。Li Zhizao, "Postscript Reading of the Nestorian Stele," in *Collected Works of Li Zhizao*, collated and edited by Zheng Cheng, Beijing: Zhonghua Book Company, 2018.

林悟殊、殷小平：《唐代景教再研究》（增订版），北京：商务印书馆，2021 年。Lin Wushu and Yin Xiaoping, *Revisiting Nestorianism in the Tang Dynasty* (Revised and Expanded Edition), Beijing: The Commercial Press, 2021.

罗香林：《唐元二代之景教》，香港：中国学社，1966 年。Lo Hsiang-lin, *Nestorianism in the Tang and Yuan Dynasties*, Hong Kong: China Academy, 1966.

莫菲特：《亚洲基督教史》，中国神学院中国文化研究中心编译，香港：基督教文艺出版社，2000 年。Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*, translated and edited by Chinese Culture Research Centre, China Graduate School of Theology, Hong Kong: Christian Literature Press, 2000.

钱单士厘：《癸卯旅行记·归潜记》，长沙：湖南人民出版社，1981 年。Ch'ien Shan Shili, *Gui Mao Travelogue and Return Notes*, Changsha: Hunan People's Publishing House, 1981.

王兰平：《唐代敦煌汉文景教写经研究》，北京：民族出版社，2016 年。Wang Lanping, *Studies on Dunhuang Chinese Nestorian Manuscripts of the Tang Dynasty*, Beijing: Nationalities Publishing House, 2016.

吴昶兴编注：《大秦景教流行中国碑：大秦景教文献释义》，新北市：橄榄出



版有限公司，2015 年。Wu Changxing (ed. & annot.), *The Nestorian Stele in China: Annotated Texts of Nestorian Documents*, Xinbei: Christian Olive Press Ltd., 2015.

吴昶兴：《真常之道：唐代基督教历史与文献研究》，台湾基督教文艺出版社（新北），2015 年。Wu Changxing, *The True Constant Way: Historical and Textual Studies of Christianity in the Tang Dynasty*, Xinbei: Christian Literature Publishing House Ltd., 2015.

杏雨书屋：《敦煌秘笈：景教经典四种》，日本大坂武田科学财团，2020 年。Tōyō Bunko (ed.), *Dunhuang Treasures: Four Nestorian Canons*, Osaka: Takeda Science Foundation, 2020.

周祖谟：〈《释名广义》释例〉，见《王力先生纪念论文集》，北京：商务印书馆，1990 年。Zhou Zumo, "Shiming Guangyi: Principles of Exegesis," in *Collected Essays in Memory of Professor Wang Li*, Beijing: Commercial Press, 1990.

朱东华：〈从援佛入景角度看唐代景教"应身"之"应"的经世内涵〉，《道风：基督教文化评论》，第 39 期（2013 年秋）。Zhu Donghua, "On the Economic Meaning of Ying (Nirmana) from the Perspective of Buddhist-Christian Translatability," *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*, Vol. 39 (Autumn 2013).

朱东华：〈东方使徒文献与景门尚医传统〉，《中国基督教研究》，2022 年 12 月第 19 期。Zhu Donghua, "Syriac-Patristic Literature and the Medical-Philanthropic Tradition in Tang Nestorianism," *Chinese Journal of Christian Studies*, Vol. 19 (December 2022).

朱谦之：《中国景教：中国古代基督教研究》，北京：东方出版社，1993 年。

Zhu Qianzhi, *Nestorianism in China: A Study of Ancient Christianity in China*, Beijing: Orient Press, 1993.

Wilhelm Baum & Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, London and New York: Routledge Curzon, 2000.

Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, University of Pennsylvania Press, 2006.

Adam H. Becker, "Martyrdom, Religious Difference, and 'Fear' as a Category of Piety in the Sasanian Empire: The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh," *Journal of Late Antiquity* 2.2 (Fall).

Edmund Beck (ed.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, Louvain: Imprimerie orientaliste, 1955.

Paulus Bedjan (ed.), *Breviarium iuxtaritum Syrorum Orientalium ideast Chaldaeorum*, Paris, 1886- 1887.

Sebastian Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992.

Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology,* Ashgate Publishing, Limited, 1992.

St. Ephrem the Syrian, *Hymns on faith, translated by Jeffrey Thomas Wickes*, Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2015.

Harrak, Amir, *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

Henri Havret, *La Stèle Chrétienne de Si-ngan-fou: 1ère Partie Fac-Similé de L'inscription Syro-Chinoise*, Shanghai: Imprimerie De La Mission Catholique,



1895.

George Howard (trans.), *The Teaching of Addai, Syriac Text*, Texts and Translations 16. Early Christian Literature Series 4. Chico, CA: scholars Press, 1981.

Frederick G. McLeod, *The roles of Christ's humanity in salvation: insights from Theodore of Mopsuestia,* Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2005.

Shlomo Pines and Guy G. Stroumsa, *Studies in the History of Religion*, Jerusalem: Magnes,1996.

Francis Joseph Steingass, *A comprehensive Persian-English Dictionary*, Ottawa: Laurier Books Ltd, 2003.

Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, trans. A. Mingana, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1932.

Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, trans. A. Mingana, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1933.

WU Chi-yü, *A study of Ching-chiao san-wei meng-tu san* （景教三威蒙度贊研究）, In Proceedings of the XXXIth International Congress on Human Sciences in Asia and North-Africa, Tun-huang and Turfan Studies, Tokyo, Tōhō gakkai, 1984, pp. 976-978.

Zhu Donghua, “3. Chinese Jingjiao and the Antiochene Exegesis”, in K. K. Yeo (ed.), *The Oxford handbook of the Bible in China*, Oxford University Press, 2021.

On the Triple Meanings of "Jing" in Jingjiao (Chinese Nestorianism)

Donghua ZHU https://orcid.org/0009-0005-0002-8710

Department of Philosophy, School of Humanities, Tsinghua University

Abstract: The Chinese word “jing 景” embodies three meanings: First, it had a connotation of “light” (guang 光). Modern scholars discuss frequently Christian traits of the Chinese word “jing 景,” because they find that as early as Tang China this term already had taken on a religious connotation when Persian missionaries tried to articulate the divine action in the work of illumination. Second, also noteworthy is the second meaning of “jing 景” invoked by Li Zhizao from the Erya 爾雅, it bears the same meaning of “da 大” (great or universal) as it does in its radical “jing 京.” Third, the brief overview of the Chinese transliterated words of Pahlavi tarsāk suggests Chinese acceptance of the idea of “God-fearers,” and therefore it was no incidental evidence in support of highlighting the usage of “jing 景” as a subtle knowledge of Christian piety. As a broader category for religious practice and belief, “jing” should be holistically understood both from an objective perspective as “shining” or “universal,” and from a subjective perspective as “venerating” or even “fearing (of God).” It is undoubtedly important to expound the meaning of “jing 景” in a dialectical relationship between the piety of believers with respect to the greatness of what is deemed the Sacred.

Keywords: Jingjiao (Nestorianism in China), the Triple Meanings of "Jing", Chinese Nestorian texts, the East Syriac Christianity

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0003



基督教中国化进程中的圣经新译与去殖民化主义

冯成伟 https://orcid.org/0000-0003-3917-3841

富勒神学院

摘要：本文旨在研究二十世纪下半叶至今的中文圣经翻译，以基督教中国化作为圣经新译努力的历史文化背景。本文认为，圣经新译当与学术界之全球去殖民主义/后殖民主义(decolonialism/postcolonialism)的思潮作有益的对话，并分析其中由华人所翻译的圣经全译本，即《当代圣经译本》（1979）、《现代中文译本》（1979）、《圣经新译本》（1993）、《圣经恢复本》（2005）、《新普及译本》（2012）和《环球圣经译本》（2023）。本文认为，根据对圣经文本和译经资助的分析，在七种译本中，《圣经恢复本》和《环球圣经译本》较好地体现了基督教中国化的理念，并在汉语语境中实践了去/后殖民主义的思想。

关键词：基督教中国化、圣经汉译、去殖民主义、后殖民主义、当代圣经译本、现代中文译本、新普及译本、圣经新译本、圣经恢复本、环球圣经译本

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0004

一、基督教中国化进程中的圣经新译

2011 年张志刚在《世界宗教文化》上发表"'基督教中国化'三思"一文，以"学者的立场"区别于"教会的立场"（即基督教"本色化"、"本土化"、"处境化"的概念），探讨基督教何以融入中国文化、中华民族，特别是当代中国社会。

[1]2012 年，牟钟鉴撰文指出，基督教中国化有三重难点：第一，在政治层面上，基督教当加强国家认同，处理好爱国与爱教的关系，摆脱外国势力的利用控制，同时使基督教成为中国对外平等交往、中西人民友谊的渠道；第二，在文化层面上，则要与中国国情结合，与中华仁和文化、尤其是儒家、道家文化相结合，形成中国化的神学理论；第三，在人才培养上，基督教当开放、与学界、儒学、道学沟通。[2]

2014 年卓新平提出，基督教文化的中国化在于基督教对于中国社会及其文化"延续学统，传承文脉"的理解与支持，意识到中国古今社会多元宗教并存共生、共同发展的现实，推动并体现跨宗教、跨文化对话的精神。[3]另外，他提倡基督教文化应设法与当代中国政治文化积极对话。[4]卓新平对基督教中国化最为系统的阐述在于他提出的"三要素"，及对中国政治的认同、对中国文化的适应、对中国文化的表达。[5]

"基督教中国化"的理念自 2011 年问世以来，在学界激起团团涟漪。反对者

---

1 张志刚：《'基督教中国化'三思》，载《世界宗教文化》，2011 年第 5 期。[ZHANG Zhigang, "Reflections on the 'Sinicization of Chinese Christianity'", in *The World Religious Culture* 5, no. 1 (2011).]

2 牟钟鉴：《基督教中国化的难点及建议》，载《中国民族报》，2012 年 4 月 17 日，http://www.mzzjw.cn/zgmzb/html/2012-04/17/content_84002.htm. [MOU Zhongjian, "The Difficulties and Suggestions concerning the Sinicization of Christainity", in *Newspaper on Chinese Peoples*, April 17, 2012, http://www.mzzjw.cn/zgmzb/html/2012-04/17/content_84002.htm]

3 卓新平：《关注当代基督教发展及其'中国化'问题》，载《基督宗教研究》，2014 年第 1 期， 第 7–8 页。[ZHUO Xinping, "Focusing on Contemporary Christian Development and Its 'Sinicization'", in *Study of Christianity* 1, no. 1 (2014), 7-8.]

4 同上，第 8 页.

5 卓新平：《基督教中国化的三要素》，载《中国民族报•宗教周刊》，2015 年 3 月 17 日, 第 7 版. [ZHUO Xinping, "Three Key Elements of Sinicization of Christianity", in *Newspaper on Chinese Peoples*, March 17, 2017.]



有之，[1]反思者有之，[2]而更多则是将其推而广之并提出建设性的意见。[3]目前，少有学者将圣经汉译置于基督教中国化这一历史文化背景之下，本文旨在填补此空白，研究二十世纪下半叶至今的中文圣经翻译，并将圣经汉译与学术界里全球去殖民主义/后殖民主义(decolonialism/postcolonialism，本文统称为去殖民主义)的思想进行对话。

在已过的七十年间，出现了七种由华人翻译的圣经全译本（全部新旧约），即《当代圣经译本》(The Chinese Living Bible)（1979）、《现代中文译本》(Today's Chinese Version,或 TCV)（1979）、《圣经新译本》（Chinese New Version）（1993）、《圣经恢复本》（The Recovery Version）（2005）、《新普及译本》(Chinese New Living Translation)（2012）和《环球圣经译本》（The Worldwide Chinese Bible）（2023），且各版本均遵循"唯独圣经"及"高举基督"。对此，学界已有认识。但是鲜为人知的是，在这七种全译本中，大部分译本或是以英文版本为翻译底本（如《当代圣经译本》、《现代中文译本》和《新普及译本》），或是有西方（美国）基金会资助而成（如《圣经新译本》）。本文提出的主要论点是：《圣经恢复本》在翻译原则、指导神学、译

---

[1] 如提倡"汉语神学"的学者们及海外的少数学者。参阅蔡宏强：《对基督教中国化的若干反思》，载《金陵神学志》，2015 年第 4 期，第 65–66 页。 [CAI Hongqiang, "Several Reflections concerning the Sinicization of Christianity", in *Nanking Seminary Review* 4, no. 1 (2015), 65-66.]

[2] 如刘平根据两千年教会历史里面的三波"互化"(tranculturation)事件，认为"基督教中国化"以一种外在方式将基督教"互化"问题迂回地提出来，不应该成为另类的替代神学。见刘平：《全球基督教'互化'中的基督教中国化》，载《思道学刊》，2020 年第 2 辑(秋)。[LIU Ping, "The Sinicization of Christianity in the 'Transculturation' of Global Christianity", in *Si Dao Journal* 2 (Autumn), no. 1 (2020).]

[3] 如張證豪和周复初：《基督教中国化之已然与未然：宗派与神学思想建设》，载《中国基督教研究》，2016 年第 6 期，以及赵晓阳和郭荣刚：《近现代基督教的中国化》， 北京：中国社会科学出版社, 2015 年。[ZHANG Zhenghao & ZHOU Fuchu, "The Already and Not Yet in the Sinicization of Christianity: Denominations and Construction of Theological Thoughts", in *Journal of Research for Christianity in China* 6, no. 1 (2016); ZHAO Xiaoyang & GUO Ronggang, *The Sinicization of Christianity of Modern and Contemporary Times* (Beijing: China Social Science Press, 2015.]

经方式等几个方面，体现出华人基督教自治、自传、自养的原则，并将华人的神学系统、全面地体现在圣经的翻译等诠释过程中，可视为去殖民主义在华语神学界的具体体现，为基督教中国化作出了贡献。

本文从四个方面对上述论点加以论证。首先，本文指出圣经翻译在全球宣教运动中，身处殖民主义的旋涡，并以去殖民主义的视角，反思圣经翻译的地位和所起的（反）作用。第二，本文聚焦二十世纪下半叶至今的圣经汉译，研究圣经翻译与神学的关系，指出圣经翻译本身就是神学的体现，剖析将圣经翻译与神学剥离这一观点的谬误。第三，本文进一步将《圣经恢复本》翻译的指导神学，与其他几种全译本背后的神学比较，指出前者完全由华人基督徒自主提出的、扎根在华人文化、宗教和社会处境下的系统性神学，不同于受英美主流（白人、男性）神学影响的中国神学。两者主要区别在于：1）对前者而言，二十世纪处中国大部分的基督教，均受了西方（英语）基督教宗派(denominationalism)主义的影响，并倡议基督徒看重教会作为基督身体的合一，并除却西方宗派的影响；2）前者批判了西方基督教的神学，特别是受了西方文化影响的教会论、人论等方面；3）前者提出“教会”(ἐκκλησία)在圣经原文中意为“召会”，即“蒙召的会众”，批判了西方基督教普遍将“教会”与作为建筑物的“教堂”相互混淆的错误观念；4）前者创造性地提出“教会/召会生活”的观念，批判了西方基督教因受个人主义(individualism)观念的侵袭，而将教会等同于星期日去教堂听牧师讲道的传统，强调将圣经的真理落实在每天的家庭、工作以及和教会具体的事奉之中。这些都是《圣经恢复本》作为华人基督教对于全球基督教，尤其是去殖民主义之努力的独特贡献。最后，本文将《圣经恢复本》置身于去殖民主义与基督教中国化的对话之中，指出后两者在政治层面存在张力，但在神学方面和文化层面可以彼此相向而行的特点。



二、去殖民主义与圣经翻译

二十世纪下半叶，随着二战的结束以及全球范围内反殖民运动风起云涌，学术界也开始针对殖民主义、帝国主义对文化、政治和经济遗产进行批判性研究。[1]神学界很快也在去殖民的视角下，反思神学建设，如玛拉•瑞外若 (Marya Rivera)所著的 *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology*，与后现代主义、解放神学、极端正统派、女性主义进行对话，认为神无法被人掌握(grasp)，却可以为人所触摸(touch)，来解释神的超越性。不仅如此，圣经与殖民化的关系也得以反思，如马克•布雷特(Mark G. Brett)的 *Decolonizing God: The Bible in the Tides of Empire* （中文译名《去殖民化的上帝》帝国主义浪潮中的圣经），就从澳大利亚原住民的经验，揭示出圣经文本如何被微妙地植入到殖民主义的语言，甚至一些受到青睐的文本，以不同的方式使殖民的毁灭性结果合理化或者缓解这种毁灭性结果的危险。[2]在圣经批评和诠释领域，苏吉萨拉迦(R. S. Sugirtharajah)主编了 *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*（《来自边缘的声音：第三世界圣经阐释》），[3]将去殖民注意的学术研究带进该领域。更进一步，在圣经翻译这一领域，也有学者研究圣经翻译的行为及其在塑造和加强殖民主义的叙事以及抵抗叙事方面的有效性。[4]

---

[1] 关于后/去殖民主义(postcolonialism/decolonialism)的著作，见 Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 1978; Pramod K. Nayar, ed., *Postcolonial Studies: An Anthology*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2015; Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, 15th Anniversary ed., Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016; Walter D. Mignolo and Catherine E. Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Durham: Duke University Press, 2018.

[2] Mark G. Brett, *Decolonizing God: The Bible in the Tides of Empire*, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2009. 中文译本见[澳]馬克· 布雷特：《去殖民化的上帝：帝國主義浪潮中的聖經》，王东译，新北市：臺灣基督教文藝出版社有限公司，第 2013 年。

[3] Rasiah S. Sugirtharajah, ed., *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, New York: Orbis Books, 1991.

[4] Johnson Kiriaku Kinyua, "A Postcolonial Analysis of Bible Translation and Its Effectiveness in Shaping and

在中文学术界，去殖民理论的应用主要表现在文化批评、[1]翻译研究等领域。[2]梁工也将去殖民圣经批评理论介绍到国内学界。[3]至于在圣经翻译界，Huang Xiaojia 在 *English-Chinese Translation as Conquest and Resistance in the Late Qing 1811–1911* 中，用不到 20 页的内容，从去殖民角度研究了清末的圣经翻译。[4]针对二十世纪中叶之后的中文圣经翻译，尚未有学者从基督教中国化与去殖民主义的角度加以研究。

三、二十世纪后半叶至今的中文圣经翻译

赵晓阳指出，20 世纪后圣经汉语翻译开启划时代的新转向，先是从外国传教士转向华人圣经学者为主译的时代，产生了诸多圣经译本。其次是 20 世纪下半叶圣经翻译主场从大陆转移到了港台地区，产生了十余种圣经汉译本，其中有七本是华人翻译的全译本。[5]本文从影响圣经汉译的四大因素，即翻译原则、基础文本、标语（此处即汉语）本身动态的变迁和译者的神学论点，来分析这几种译本。[6]其中“基础文本”指圣经翻译者在译经时所使用的文本。基础文本的

Enhancing the Discourse of Colonialism and the Discourse of Resistance: The Gĩkũyũ New Testament—A Case Study", in *Black Theology*, 2013 (11).

1 如章辉：《后殖民理论与当代中国文化批评》，开封：河南大学出版社，2010 年。[ZHANG Hui, *Postcolonial Theories and Contemporary Chinese Cultural Criticism* (Kaifeng: Henan University Press, 2010).]

2 如吴文安：《后殖民翻译研究：翻译和权力关系》，北京：外语教学与研究出版社，2008 年。[WU Wenan, *Postcolonial Translation Studies: Translation and Power Relations* (Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2008).]

3 梁工：《后殖民圣经批评的基本主题》，载《世界宗教研究》，2010 年第 2 期。[LIANG Gong, “Essential Subjects on Postcolonial Biblical Criticism”, in *Studies in World Religions* 2, no. 1 (2010).]

4 Xiaojia Huang, *English-Chinese Translation as Conquest and Resistance in the Late Qing, 1811–1911: A Postcolonial Perspective*, Singapore: Springer, 2019, pp. 22–40.

5 赵晓阳：《20 世纪港台华人圣经翻译研究》，载《兰州学刊》，2022 年第 6 期，第 5 页。[ZHAO Xiaoyang, “A Preliminary Study on the Chinese Christian Bible Translation in Hong Kong and the Taiwan Region in the 20th Century”, in *Lanzhou Scholarly Journal* 6, no. 1 (2022), 5.] 2011 年由英文 NET (New English Translation) 翻译而成的 NET 圣经（中译本），因为作者不清楚是否华人，且因作为“译本的译本”，而未考虑在本篇文章内。

6 冯成伟：《保罗•魏格纳的翻译理论与圣经汉译》，载《外语研究》，2016 年第 155 期，第 123 页。[FENG



质量高低直接决定了译本的存真程度。现代大多数新约圣经学者们普遍倾向于使用综合式文本(eclectic text)。[1]目前最新的综合式文本是联合圣经公会的第 5 版，和内斯尼和亚兰希腊文新约(Nestle-Aland)第 28 版。

《当代圣经译本》的特色是第一本意译的中文圣经，1979 年由香港天道书楼出版《圣经全书》。该版本是香港建道神学院院长张慕暟带领的一些华人圣经学者，依据美国神学家泰勒(Kenneth L. Taylor)出版的英文 The Living Bible (当代圣经)为底本译成的。1968 年，泰勒创办了 The Living Bible International (国际新力出版社)，并成立了基金会资助世界各地的圣经意译工作。1972 年，该出版社在香港成立办事处，进行中文圣经意译工作。[2]

《当代圣经译本》的翻译原则就是意译，针对的标语是浅白易懂的普通话。在其 1979 年试用版的前言中，译者们写到："《当代圣经》是用浅白易懂的普通话，简洁生动的文笔，以当代的简体汉字，把圣经真理更清楚明确地表明出来。"[3]相对而言，译者的神学思想则不易确定，因为泰勒自己并未出版过神学的书籍，但是根据他的就学历史，他曾经在达拉斯神学院的奠基人路易斯·斯白瑞·沙费尔(Lewis Sperry Chafer,1871–1952)的脚前受教，并且他为孩子们出版的 The Bible in Pictures for Little Eyes （《我的小圣经：看图画读故事》）以及续集 Stories for the Children's Hour, Devotions for the Children's Hour,这几本书的神学思想是沙费尔神学课程的浓缩版。[4]而沙费尔则是现代时代论(modern

Chengwei, "Paul Wegner's Translation Theory and Chinese Bible Translation", in *Foreign Languages Research* 155, no. 1 (2016), 123.]

1 同上，第 121 页。

2 赵晓阳：《20 世纪港台华人圣经翻译研究》，第 6 页。

3 《当代圣经》，香港：中国圣经出版社，1979 年，《序》。[Chinese Contemporary Bible (Hong Kong: Biblica, 1979.]

4 "Obituary: Ken Taylor, Translator of The Living Bible, Dies at 88," Christianity Today, 2005, https://www.christianitytoday.com/ct/2005/juneweb-only/55.0a.html.

dispensationalism)的奠基人之一，[1]因此可以说泰勒的神学思想是受了时代论的影响。

与《当代圣经译本》同年（1979 年）出版的《现代中文译本》，是同时出版天主教和基督教圣经版本的圣经译本。1975 年香港圣经公会在香港和台北同时出版《新约全书》，1979 年由香港联合圣经公会在香港和台北出版《旧约全书》。

在基础文本上，译者认为华语基督教普遍使用的《和合本》的底本是 1885 年出版的英国修订本(English Revised Version)，参考钦定本(King James Version)翻译而成，而非直接从原文翻译，且无论从数量或质量，当年的圣经原文抄本都不能与现存的抄本相比。因此，译者（许牧世、周联华、骆维仁等为主译，另由数十位圣经学者参与工作，包括天主教学者参与审阅）以英文 Today's English Version（《现代英文译本》，1966）为底本，同时《新约》参照了联合圣经公会(United Bible Societies)审定的《希腊文新约》(Greek New Testament)第 3 版，《旧约》参照了基托尔氏《希伯来圣经》(Kittel Biblia Hebraica)第 3 版。在翻译原则上，《现代中文译本》受尤金·奈达(Eugene Nida)影响，采取"功能对等"的原则，即强调"意义相符、效果相等。"[2]在语言考虑上，译者认为《和合本圣经》的一些字句对某些读者，尤其是初信者或教外者而言，比较晦涩难懂、生硬拗口，甚至造成了误解，因而选择"用现代普通流行的文体译成。"[3]在神学思想上，该译本的译者和审阅者横跨更正教和天主教，因此兼具不同宗派的色彩。

---

[1] Joe R. Boles, "The Theology of Lewis Sperry Chafer in the light of his theological method", ThD diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1963.

[2] 赵晓阳：《20 世纪港台华人圣经翻译研究》，第 7 页。

[3] 《现代中文译本》，台北：联合圣经公会，1979 年，《序》。[Today's Chinese Version (Taipei: United Bible Societies, 1979).]



全本《圣经新译本》由中文圣经新译委员会（后称环球圣经公会，Worldwide Bible Society）筹划翻译，于 1993 年由香港天道书楼出版。其翻译则由美国乐可门基金会(Lockman Foundation)资助。

关于《圣经新译本》的基础文本，旧约是根据德国圣经公会出版的希伯来文圣经(Biblia Hebraica Stugggartensia, Deutxche Biblestiftung Stuttgart, 1977）；新约根据亚兰等人所编的《希腊文新约》第二版（The Greek New Testament, 1968）,初译采用 UBS2 或 NA25，升级版采用 UBS4 或 NA27。《圣经新译本》有明确的翻译原则，即力求忠实原文，强调"字面对等"，目的是"使译本能忠于原文、易读易懂、信仰纯正、高举基督"。在语言的变化上，《圣经新译本》译者注意到了"中文也有很大变化；不少古旧的词句不再通用，许多字词的意思已经不同，新的标点符号和词汇也日渐普及。"[1]在神学思想上，译者强调"在本质上是福音派的，同时高举基督。"[2]

《圣经恢复本》由台湾福音书房出版，使用的基础文本是内斯尼和亚兰第 26 版，旧约是根据德国斯图嘎版《希伯来文卷本》（Biblia Hebraica Stuttgartensia）第四版。翻译原则是强调忠实于圣经原文，逐字、逐句、逐节的翻译。在语言考虑上，一方面参照《圣经和合本》，尽力保留其语体、节奏等各面优美，另一方面则参照当代汉语的习惯。译者的神学思想与倪柝声一脉相承，虽独树一帜，却是脉络可循。大体而言，两人的神学思想可以总结为福音派性质，重在把基督教义的恢复和预言的成就，作为"圣经唯一"这一原则在地的专特表现，并且教义带有宣教倾向。[3]据此，赵晓阳称恢复本是"最富教派

[1] 《圣经新译本》（简体•神字），香港：天道书楼， 1992 年，《庄稼版序》。[Chinese New Version (Hong Kong: Worldwide Bible Society, 1992).]

[2] "CNV's Brief History", Worldwide Bible Society, 2024, https://www.wwbibleus.org/about-us.

[3] Jacob Chengwei Feng, "Theological Method of Chinese Theology in the Republican Era (1911–1949): A Case Study of Wang Mingdao and Watchman Nee", in *Journal of Chinese Theology* 2023 (9).

神学色彩的圣经译本。"[1]

2012 年香港汉语圣经协会（前身是国际圣经协会）出版了中英文对照的《新普及译本》。从该协会的董事会成员包括周永健、蔡宗正、杨惠文等。该译本以英文圣经 New Living Translation 为翻译底本。翻译原则是在直译与意译之间求取平衡，以表达圣经原文活泼的风格。在语言的动态变化上，强调新鲜的表达方式，生动的对话，贴近生活的用语。其神学指导思想不明确，但是从协会董事会成员（如周永健）的神学底蕴而言，大致应该是福音派的。[2]

《环球圣经译本》全译本由环球圣经公会于 2023 年出版，以《圣经新译本》为基础，旧约的基础文本为最新版《斯图加希伯来文圣经》的马索拉文本（个别情况下选用死海古卷、《撒玛利亚五经》、《七十士译本》以及其他古译本，并特别参考 Biblia Hebraica Qunita, Hebrew University Bible 及 Oxford Hebrew Bible 等近期校订本等陆续出版的异文分析和评论），而新约的基础文本为最新版《内斯尼和亚兰希腊文新约》（个别情况下参考其他读文，并特别参考 Center for New Testament Studies 的异文电子资料库和分析）。该译本的翻译原则为忠于原文、易读易懂。在语言的考虑上，该译本"采用各地普遍使用的现代规范汉语，让不同地域、不同语言习惯、不同文化程度的读者，都能更容易明白 神的话语，吸收真理信息。" 该译本总主编及新约主编是张达民，旧约主编是赖建国。因该版本翻译团队人数较多，[3]其神学指导思想难以一概而论，需

[1] 赵晓阳：《20 世纪港台华人圣经翻译研究》，第 10 页。

[2] 徐濟時：《訪問周永健牧師》，载《中華神學研究中心研究季報》，2020 年第 1 期，第 3 页。[XU Jishi, "Interview with Pastor Zhou Yongjian", in *Quarterly Journal of the Chinese Theology Research Centre* 1, no. 1 (2020), 3.]

[3] 《環球聖經譯本介绍》，环球圣经公会，https://www.wwbible.org/%E7%92%B0%E7%90%83%E8%81%96%E7%B6%93%E8%AD%AF%E6%9C%AC.



具体到章节或段落具体分析。

到目前为止，本段落将二十世纪下半叶至今七十年来、由华人基督徒翻译的七本全译圣经作了简要的分析，特别是从基础文本、翻译原则、指导神学和语言变迁这四个方面，加以剖析。下面，我们将圣经汉译置于基督教中国化的历史文化进程中，从后/去殖民主义这一视角，来进一步分析七种译本。

四、基督教中国化进程中的圣经汉译与去殖民主义

在七种中文圣经全译本里面，以英文圣经（而非以原文）作为基础文本的，包括《当代圣经译本》（基于 The Living Bible）、《现代中文译本》（基于 English Revised Version）和《新普及译本》（基于 New Living Translation）。接受西方基金进行翻译的则包括《当代圣经译本》（Kenneth L. Taylor 基金会）和《圣经新译本》（美国乐可门基金会）。这四种译本在较大程度上受了西方殖民主义的影响。因此，在基督教中国化这里历史文化背景中，《圣经恢复本》和《环球圣经译本》一方面承前启后，同时也在去殖民/反殖民的努力上作出了有益的尝试。

截止二十世纪中期，圣经在国际上已经部分或全部翻成 1109 种语言，其中绝大多数都是完成于十九世纪和二十世纪上半，[1]而这段时期正好是“欧洲殖民主义成长并蓬勃发展”的时期。[2]同时，翻译作为殖民诠释的一个过程，很有可能成为最有效的殖民工具，也可能是自从巴别塔之后“传福音给一切造物”最有效率的方式。[3]

---

[1] Eugene A. Nida, "Principles of Translation as Exemplified by Bible Translating", in R. A. Brower (ed.), *On Translation*, Cambridge: Harvard University Press, 1959, p. 11.

[2] T. Niranjana, *Sitting Translation: History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992, p. 63.

[3] Elizabeth Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (Vol. 1), London: Orme, Brown, Green,

如果说圣经翻译在二十世纪中叶之前，有可能作了殖民的工具，那么在二十世纪中叶之后，情形是否有改变了呢？从上文的分析来看，西方基金会的资助仍在暗中起作用，同时虽然译经者换成了华人，但是所依据的基础文本不是原文，而是英文的译本。这就是虽然殖民时代已经过去，但是殖民主义的“幽灵”还在运作。这就印证了去殖民主义在圣经汉译里的重要性。

基于此，本文要指出，根据对圣经文本和译经资助的分析，《圣经恢复本》和《环球圣经译本》是七本全译本中唯二的译本，体现了基督教中国化的理念，并在汉语语境中实化了去殖民主义的思想，这一点已过未引起学界重视。不仅如此，本文进一步指出，影响圣经翻译的重要原则之一就是指导翻译的神学思想。而笔者曾经指出，中国基督教在现代化的帝国主义、资本主义影响下，已经内化了西方神学，所带来的结果就是牺牲了本土化的中国神学。[1]因此，去殖民主义对圣经汉译意味着中国神学，尤其是圣经汉译者的神学，需要首先去殖民化，也就是加强其中国化。要论证此点，本文采取两个步骤：首先，要指出圣经汉译都受到神学思想的指引，无论神学思想隐藏的深或浅。其次，笔者指出一个脱离圣经翻译实际的观点，就是圣经翻译不应该有神学色彩，或者最好译者来自不同的基督宗派背景，这样就会减轻译经的神学色彩。

首先，圣经的翻译，尤其是把圣经翻译成中文，都受了神学思想的指引。比如，在不同汉译本对主祷文的翻译上，有学者指出，圣经翻译关系到对其客观启示出来的神学的把握与译者主观神学立场的反思，认为“离开了这种把握与反思，任何关于圣经的翻译都忘记它作为一部教义经典的历史事实。”[2]

---

and Longmans, 1839, p. 68.

[1] Jacob Chengwei Feng, "Seven Spirits from Patmos: Towards a Decolonial Chinese Theology for the Third Millennium", in *Journal for Research of Christianity in China* 2023 (21), p. 193.

[2] 查常平：《主祷文的翻译与神学》，载《宗教学研究》，2014 年第 4 期，第 212 页。[ZHA Changping, “Translation and Theology of the Lord’s Prayer”, in *Religious Studies* 4, no. 1 (2014), 212.]



作为一个典型的案例，东方学翻译直接为殖民主义扩张服务，同时在建构东方、依据西方的利益丑化和污蔑东方的过程中，使用的技巧之一就是翻译：[1]

> 知识其实是现实的译文，知识离不开政治，译文就脱离不了政治。译者介 入知识的生产和传播，译者就摆脱不了政治的影响，译文同样也会打上政治的烙印。学者不可能脱离权力关系，译者也不可能完全客观、中立、不带偏见。学者、知识与政治的关系从一个侧面揭示了原文、译者和译文的关系。如果我们说译者作为学者受权力关系左右，那么译文怎么会是透明、不偏不倚、完全与原文对等的文本呢？译者介入译文不可避免，译文不可避免地体会译者的立场。权力关系通过译者影响译文。反过来，译者也可以通过译文对权力关系作出反应。译者、译文与权力关系之间是相互制约、相互驱动的。[2]

不仅如此，在全球各大洲的殖民地纷纷独立以后，自 20 世纪中叶至今，操纵翻译活动的则是新型的权力关系。除却各个国家内部对翻译活动的管理和约束，还有原宗主国对原殖民地的控制—经济上剥削，政治上压制，文化上侵略。而且强势国家对弱势国家的制衡，同样体现在经济、政治、文化等方面。[3]

体现在圣经汉译上，殖民主义心态影响下的翻译则不仅体现在经济强盛国家提供翻译基金，以及提供原本为着英语人群的圣经作为基础文本，使得汉语圣经成为译本的译本，虽然在一定程度上继承了英文译本的优点，却进一步加大了汉语版本的失真度。不仅如此，译者的神学思想也会在潜移默化中渗透到

[1] 赛义德(Edward W. Said)是公认的后殖民主义核心人物之一，有影响力的著作是《东方学》(Orientalism)。见 Said, *Orientalism*.

[2] 吴文安：《后殖民翻译研究》，第 65 页.

[3] 同上，第 67 页.

翻译的文本中。

神学观点影响圣经翻译这一观点，具体体现在《圣经和合本》和《圣经恢复本》两个译本中。译者对神为全人类总体计划的不同理解，极大程度上影响了两种译本。有学者建议，在翻译研究和圣经翻译研究这两个领域里，成立一个新的子领域，即圣经译者研究，也就是说为了更好地理解任何一种圣经翻译，我们必须透彻地理解译者(们)的神学。[1]

比如，《和合本》译者的神学背景除了福音派及其他神学思想之外，还有普世主义、简化、本土化及改革宗神学，并归纳为福音派和改革宗的交集。[2]虽然四位主译者(Calvin W. Mateer, Chauncey Goodrich, Frederick W. Baller, Spencer Lewis)不太可能在译经过程中表达个人的神学观点，然而对每位译者神学背景的调查发现，他们均体现出福音派和改革宗神学的特点。[3]

由此我们可以进一步指出一个脱离圣经翻译实际的观点，就是理想的圣经翻译应该没有神学色彩。事实上，译经即诠释。诠释学主要是一种文本诠释理论。文本有两大特性：1）文本是话语构成的一个作品。这里的话语指的是事件，而不是抽象的符号。2）文本是一个“书写”的作品。言说和书写不同：言说是一种说话的事件，书写是固定了的言说，书写使文本对作者意图的自主性成为可能。文本的意义与作何的意义将不再一致，由于书写，文本的语境打破了作者的语境。[4]基于文本的该两大特性，翻译不再是无视主体性的机械的语言转换，也不是无限放大主体性的操纵和改写，而是一种以文本为基础，以译者与

---

[1] Chao-Chun Liu, "The Influence of the Translators’ Theology on Bible Translation: A Comparative Study of the Chinese Union Version and the Chinese Recovery Version of the New Testament", PhD diss. Durham University, 2023.

[2] Liu, "Influence", pp. 76–91.

[3] Liu, "Influence", pp. 93–99.

[4] Paul Ricoeur, *On Translation*, trans. Eileen Brennan, Thinking in Action, London: Routledge, 2006.



文本对话为主线的诠释模式。[1]据此，翻译乃是一种诠释模式。[2]

因此，从译经即释经这一角度而言，赵晓阳所断定的，即恢复本是最富教派神学色彩的圣经译本，[3]事实上有失偏颇。首先，任何一种译本都有其背后的神学思想作为指导，只不过因着大部分译者没有神学的专门著述，使得外人不了解译者本人的神学。或者因为译者有好几位，不同译者彼此分工合作，再加上不同教派学者加以审阅，在不同程度上稀释了不同译者的神学观点。即便如此，学者仍需尽可能深入地分析每位译者留下的蛛丝马迹，从而还原出译者神学思想如何反映在译经的细节上。

我们再照着上文对七种圣经全译本的分析，就可以看出，多数（四种）版本都直接受了西方神学的影响，如：《当代圣经译本》受了时代论的影响，而《圣经新译本》和《新普及译本》受西方基督教福音派的影响。《圣经恢复本》则是根据本土中国基督徒的神学思想指导下翻译的。下一节，我们会详细讨论神学思想如何引导《圣经恢复本》的翻译。

五、《圣经恢复本》指导神学与西方基督教神学的比较

作为《圣经恢复本》的理论先驱，倪柝声早在 1948 年就有计划。在《鼓岭训练记录》中，他说到：

> 至于翻译新约，我想最少我们要翻四种版本：第一，新约意译（paraphrase），就是用我们自己的话来翻，不理一个一个的字，只重意思。

---

1 [法]保罗•利科：《解释学与人文科学》，陶远华、袁耀东等译，石家庄：河北人民出版社, 1987 年，第 93 页。[Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, trans. TAO Yuanhua & YUAN Yaodong (Shijiazhuang: Hebei People’s Press, 1987).]

2 Richard Kearney, "Introduction: Ricoeur’s Philosophy of Translation", in Paul Ricoeur (ed.), *On Translation*, London: Routledge, 2006, p. xvii.

3 赵晓阳：《20 世纪港台华人圣经翻译研究》，第 10 页。

> 第二，新约修订本，就是重译（Revise）目前的新约。这一本要重上下文，以及各个字意义的准确，这是翻译。第三，我们还要有一本比第二种更直译……这一本是以希腊文法为准，用中文来写。第四，以上这三本还不够，还要有第四本。第四本要找一些特别的字，如冠词等。希腊文里，许多名词在有的地方加冠词，在有的地方不加……我们要用十年的工夫翻这些特别的字，譬如把“the”翻为“该”……这一本是将每一个希腊字都用一个中文字翻绎。如果我们能在几年内作这些事，下一代要读圣 经，就能读得更好，因为有工具书可以参考。以后的人读新约，只要把以上四本一对，就能知道圣经正确的意思。[1]

倪柝声针对翻译圣经所提出的原则，《圣经恢复本》译者团队是相当清楚的。他所建议的四种版本，其实是在圣经翻译这个“天平”上找到不同的四个“支点”，且涵盖了从极端“直译”到“动态平衡”的两端。极为可惜的是，因着时局的改变、环境的动荡，倪柝声没有机会将这个计划付诸实现。新旧约圣经恢复本的翻译是从 1974 年开始，英文版前后历时 25 年，而中文版则历时 29 年（自 1974 年计起）。

在《圣经恢复本》的翻译上，倪柝声的神学起了极其重要的指导作用，并且他们对西方基督教神学，总体的态度是批判的，甚至可以说很大程度上是持否定的立场。首先，对倪柝声而言，二十世纪中叶至二十一世纪现代中国大部分的基督教，均受了西方（英语）基督教宗派(denominationalism)主义的影响。倪柝声因此倡议基督徒看重教会作为基督身体的合一，并除去西方基督教宗派主义的影响。与此相应的，《圣经恢复本》与其一脉相承，在申命记十二 5 注

[1] 倪柝声：《倪柝声文集》，共 62 册，Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2005 年，第 59 册，第 27 篇。[NEE Watchman, *Collected Works of Watchman Nee* (Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2005), vol. 59, message 27.]



解 1 写到："神的子民该聚集到独一的名里，这名就是主耶稣基督的名，（太十八 20，林前一 12 与注，）其实际乃是那灵。（林前十二 3。）用任何别的名称，乃是宗派的、分裂的。"[1]

第二，倪柝声提出"教会"(ἐκκλησία)在圣经原文中意为"召会"，即"蒙召的会众"，批判了西方基督教普遍将"教会"与作为建筑物的"教堂"相互混淆的错误观念。[2]《圣经恢复本》在马太福音十六章 18 节的注解 3 中说："希腊文，*ekklesia*，艾克利西亚，意即召出来，用以指召出来的会众，所以最好译为召会。"我的召会"指明召会是属于主的，不属于任何人事物；召会不像宗派那样，以某人或照某事来命名。"[3]

第三，倪柝声在创建中国的神学时，对西方神学进行了批判。他尤其批评受西方文化影响的教会论、人论等。比如，针对西方教会和神学普遍的二元论，即人包括灵魂和身体，这一深受希腊文化影响的观念，倪柝声根据他对圣经的诠释以及古教父的观念，提出了整合的三元论。[4]《恢复本》把帖撒罗尼迦前书五章 23 节翻译为："且愿和平的神，亲自全然圣别你们，又愿你们的灵、与魂、与身子得蒙保守，在我们主耶稣基督来临的时候，得以完全，无可指摘。"[5]在注解里，《圣经恢复本》先说到"三元"的部分："这话有力的指明人有三部分：灵、魂与身体。灵是我们最深的部分，是里面的器官，有神的知觉，使我们能

---

[1] 水流职事站：《旧约圣经恢复本》（简体字版），Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2007 年，第 448 页。[Living Stream Ministry, *The Old Testament Recovery Version* (Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2007).]

[2] 倪柝声：《倪柝声文集》，第 30 册，第 10 篇.

[3] 水流职事站：《新约圣经恢复本》（简体字版）， Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2007 年，第 74 页。[Living Stream Ministry, *The New Testament Recovery Version* (Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2007).]

[4] Jacob Chengwei Feng, "A Contextualized Chinese Theology of Human Nature: Dualistic or Holistic-Integrative? Watchman Nee's Reading of Hebrews 4.12", in Sofanit Ti. Abebe, Elizabeth W. Mburu, and Abeneazer G. Urga (eds.), Reading Hebrews and 1 Peter from Majority World Perspectives, Edinburgh: T&T Clark, 2024.

[5] 水流职事站：《新约圣经恢复本》，第 728–729 页。

接触神。（约四 24，罗一 9。）魂是我们的自己，（比太十六 26，路九 25，）介于我们的灵与体之间，有自己的知觉，使我们有个格。体是我们外在的部分，是外在的器官，有世界的知觉，使我们能接触物质的世界。"[1]然后，他说到三元"整合"的部分："体包含魂，魂是装灵的器皿……神圣别我们，首先藉重生得着我们的灵；（约三 5～6；）其次将祂自己这赐生命的灵，从我们的灵扩展到魂里，浸透并变化魂；（罗十二 2，林后三 18；）最终，经由我们的魂，赐生命给我们必死的身体，（罗八 11，13，）并且凭着祂生命的大能，将我们的身体改变形状。"[2]

第四，倪柝声创造性地提出"教会生活"的观念，[3]批判了西方基督教因受个人主义(individualism)观念的侵袭，[4]而将教会等同于星期日去教堂听牧师讲道的传统，强调将圣经的真理落实在每天的家庭、工作以及和教会具体的事奉之中。[5]利未记二章 5 节的注解 1 说到："素祭可以是细面调油的形态，（1～2，）或饼的形态。（4。）前者表征个人的基督，也表征个别的基督徒；后者表征团体的基督，就是基督同祂的身体（召会。）个人的基督成了团体的基督，（林前十二 12，）由饼所表征。（林前十 17。）这指明基督的生活和我们个人基督徒的生活，至终产生一个总和—召会生活，作为团体的素祭。"[6]

以上这几方面，都是圣经恢复本作为华人基督徒在去殖民主义实践上的独特贡献。

[1] 同上，第 728 页。
[2] 同上，第 729 页。
[3] 倪柝声：《倪柝声文集》，第 51 册，第 4 篇。
[4] 同上，第 38 册，第六十四篇。
[5] 同上，第 30 册，第十篇。
[6] 水流职事站：《旧约圣经恢复本》，第 254 页。



六、基督教中国化进程中的《圣经恢复本》与去殖民主义的努力

上文将《圣经恢复本》置身于去殖民主义的视野中，本段基于此，将《圣经恢复本》进一步与去殖民主义和基督教中国化进行“三方对话。”

在这些讨论中，目前尚未有学者讨论去殖民主义与基督教中国化的关系。本文在此盼望“抛砖引玉”，从已过七十年出现的圣经全译本出发，提出初步的建议。首先，去殖民主义是学界对西方帝国主义、殖民主义的反思，这和基督教中国化命题提出者认为西方敌对势力利用中国基督教抗衡政治体制的观点，彼此有交集，尽管前者是从基督教外部从外而内的要求，而后者是基督教学者的反思。具体在圣经翻译上，《圣经恢复本》不仅是一本优秀的中文译本，同时也是去殖民主义的具体实践和成果，在基督教中国化的进程中起了推动的作用，值得引起学界更积极的重新审视。

其次，《圣经恢复本》的出现，打破了基督教本色化、本土化属于“教会概念”而基督教中国化属于“学术概念”这一两元对立的思想。因为去/反殖民主义这一学术概念恰恰为基督教所吸收，正在影响中国神学的构建，同时也体现在《圣经恢复本》的翻译上。

第三，《圣经恢复本》是华人基督徒不依靠西方的资金、不依托英文的译本、不盲从西方神学的成果。同时，该译本现在已经翻译成多种语言（如英文、西班牙文、印尼文、日文、韩文、俄文、缅甸文、波兰文、葡萄牙问、法文、德文、意大利文、泰文等），也把中国神学介绍、普及到全球不同文化、不同语言的人群中，增强了中华文化的全球“软实力”。

结论

本文分析了七种已过七十年来的中文全译本，并将其置身于基督教中国化的历史文化背景中，加以剖析。本文认为，圣经恢复本在翻译原则、指导神学、译经方式等几个方面，均体现出华人基督教自治、自传、自养的原则，并将华

人的神学系统、全面地体现在圣经的翻译等诠释过程中，是去殖民主义在中国的具体体现。随着科技飞速的发展和全球化不可逆转的往前，新时代呼唤圣经新的译本，迫切需要圣经汉译的有志之士站在前人的肩膀上，尊重现有的译本，吸取每种译本的长处，并彼此取长补短，认识到各现有译本虽然侧重点各有不同，却能够展现出圣经翻译领域的“百花齐放”，并翻译出更中国化、更体现去殖民主义的译本。

不仅如此，在基督教中国化的进程中，加入去殖民主义这个维度，为圣经新译提供了一个豁然开朗的新思路。《圣经恢复本》的出现，不仅是中国神学对推动基督教中国化进程的贡献，也在实践上丰富了全球反殖民主义的内涵。

参考文献

Boles, Joe R. "The Theology of Lewis Sperry Chafer in the Light of His Theological Method." ThD diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1963.

Brett, Mark G. Decolonizing God: The Bible in the Tides of Empire. Bible in the Modern World 16. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2009.

———. Quzhiminhua De Shangdi: Diguozhuyi Langchao Zhong De Shengjing 去殖民化的上帝：帝國主義浪潮中的聖經. [Decolonizing God: The Bible in the Tides of Empire]. Translated by Dong Wang. Zhongyuan Daxue Jidujiao Xueshu Congshu · Fanyi Xilie 10. Xinbei: Taiwan Jidujiao wenyi chubanshe 臺灣基督教文藝出版社有限公司, 2013.

Cai, Hongqiang. "Dui Jidujiao Zhongguohua De Ruogan Fansi 对基督教中国化的若干反思." Jinling shenxuezhi 金陵神学志 [Nanjing Theological Review] 4, no. 1 (2015): 64-75.

Feng, Jacob Chengwei. "Baoluo•Weigena De Fanyi Lilun Yu Shengjing Hanyi 保罗



•魏格纳的翻译理论与圣经汉译 " [In Chinese]. Waiyu yanjiu 外语研究 [Foreign Languages Research] 155, no. 1 (2016): 74–80. https://doi.org/10.13978/j.cnki.wyyj.2016.01.033.

———. "A Contextualized Chinese Theology of Human Nature: Dualistic or Holistic-Integrative? Watchman Nee's Reading of Hebrews 4.12." In Reading Hebrews and 1 Peter from Majority World Perspectives, edited by Sofanit Ti. Abebe, Elizabeth W. Mburu and Abeneazer G. Urga. Library of New Testament Studies. Edinburgh: T&T Clark, 2024.

———. "Seven Spirits from Patmos: Towards a Decolonial Chinese Theology for the Third Millennium." Journal for Research of Christianity in China 21, no. 1 (2023): 182-219. https://doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21)).0009.

———. "Theological Method of Chinese Theology in the Republican Era (1911–1949): A Case Study of Wang Mingdao and Watchman Nee." Journal of Chinese Theology 9, no. 1 (2023): 1-28. https://doi.org/10.1163/27726606-20230018.

Huang, Xiaojia. English-Chinese Translation as Conquest and Resistance in the Late Qing, 1811–1911: A Postcolonial Perspective. Singapore: Springer, 2019.

"Huanqiu Shengjing Yiben 環球聖經譯本." Huanqiu Shengjing gonghui, N/A, accessed September 8, 2024, https://www.wwbible.org/%E7%92%B0%E7%90%83%E8%81%96%E7%B6%93%E8%AD%AF%E6%9C%AC.

Kearney, Richard. "Introduction: Ricoeur's Philosophy of Translation." In On Translation, edited by Paul Ricoeur. London: Routledge, 2006.

Kinyua, Johnson Kiriaku. "A Postcolonial Analysis of Bible Translation and Its

Effectiveness in Shaping and Enhancing the Discourse of Colonialism and the Discourse of Resistance: The Gĩkũyũ New Testament—a Case Study." Black Theology 11, no. 1 (2013): 58-95.

Liang, Gong. "Houzhimnin Shengjing Piping De Jiben Zhuti 后殖民圣经批评的基本主题." Shijie zongjiao yanjiu 世界宗教研究 2, no. 1 (2010): 77-87.

Lianhe shengjing gonghui. Xiandai Zhongwen Yiben 现代中文译本. [Today's Chinese Version]. Taipei: Lianhe shengjing gonghui 联合圣经公会, 1979.

Liu, Chao-Chun. "The Influence of the Translators' Theology on Bible Translation: A Comparative Study of the Chinese Union Version and the Chinese Recovery Version of the New Testament." PhD diss., Durham University, 2023.

Liu, Ping. "Quanqiu Jidujiao 'Huhua' Zhong De Jidujiao Zhongguohua 全球基督教'互化'中的基督教中国化." Sidao xuekan 思道学刊 2, no. Autumn (2020).

Mignolo, Walter D., and Catherine E. Walsh. On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis. Durham: Duke University Press, 2018.

Morrison, Elizabeth. Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison (Vol. 1). London: Orme, Brown, Green, and Longmans, 1839.

"Jidujiao Zhongguohua De Nandian Ji Jianyi 基督教中国化的难点及建议." Zhongguo minzu dianzibao 中国民族电子报, 2012, http://www.mzzjw.cn/zgmzb/html/2012-04/17/content_84002.htm.

Nayar, Pramod K., ed. Postcolonial Studies: An Anthology. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2015.

Nee, Watchman. Ni Tuosheng Wenji 倪柝声文集. [Collected Works of Watchman Nee]. 62 vols. Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2005.



Nida, Eugene A. "Principles of Translation as Exemplified by Bible Translating." In On Translation, edited by R. A. Brower, 11–31. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Niranjana, T. Sitting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992.

"Obituary: Ken Taylor, Translator of the Living Bible, Dies at 88." Christianity Today, 2005, https://www.christianitytoday.com/ct/2005/juneweb-only/55.0a.html.

Ricoeur, Paul. Jieshixue Yu Renwen Kexue 解释学与人文科学. [Hermeneutics and the Human Sciences]. Translated by Yuanhua Tao. Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe 河北人民出版社, 1987.

———. On Translation. Translated by Eileen Brennan. Thinking in Action. London: Routledge, 2006.

Said, Edward W. Orientalism. New York: Vintage, 1978.

Sugirtharajah, Rasiah S., ed. Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World. New York: Orbis Books, 1991.

Tiandao shulou. Shengjing Xinyiben (Jianti•Shenzi) 圣经新译本（简体•神字）. [Chinese New Version]. Hong Kong: Tiaodao shulou 天道书楼, 1992.

"Cnv's Brief History." Huanqiu Shengjing gonghui 環球聖經公會 [Worldwide Bible Society], 2024, accessed Jul 24, 2024, https://www.wwbibleus.org/about-us.

Wu, Wenan. Houzhimin Fanyi Yanjiu: Fanyi He Quanli Guanxi 后殖民翻译研究：翻译和权力关系. [Postcolonial Translation Studies: Translation and Power Relations]. Beijing: Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe 外语教学与研究出

版社, 2008.

Xinli chubanshe. Dangdai Shengjing 当代圣经. [The Chinese Living Bible]. Hong Kong: Zhongguo Shengjing chubanshe 中国圣经出版社, 1979.

Xu, Jishi. "Fangwen Zhou Yongjian Mushi 訪問周永健牧師." Zhonghua shenxue yanjiu zhongxin yanjiu jibao 中華神學研究中心研究季報 1, no. 1 (2020): 3–6.

"Jidujiao 'Zhongguohua' Bingfei Bentuhua Ershi Zhengzhihua 基督教'中国化'并非本土化而是政治化." Christianity Today, 2023, https://www.christianitytoday.com/ct/2024/january-web-only/china-christianity-xi-religion-policy-sinicization-zh-hans.html.

Young, Robert J. C. Postcolonialism: An Historical Introduction. 15th Anniversary ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.

Zha, Changping. "Translation and Theology: The Lord's Prayer in Three Chinese Versions." International Bulletin of Mission Research 47, no. 1 (2023): 107–20. https://doi.org/10.1177/23969393221106182.

———. "Zhudaowen De Fanyi Yu Shenxue 主祷文的翻译与神学." Zongjiaoxue yanjiu 宗教学研究 [Religious Studies] 4, no. 1 (2014): 207–12.

Zhang, Hui. Houzhimin Lilun Yu Dangdai Zhongguo Wenhua Piping 后殖民理论与当代中国文化批评. [Postcolonial Theories and Contemporary Chinese Cultural Criticism]. Kaifeng: Henan daxue chubanshe 河南大学出版社, 2010.

Zhang, Zhenghao, and Fuchu Zhou. "Jidujiao Zhongguohua Zhi Yiran Yu Weiran: Zongpai Yu Shenxue Sixiang Jianshe 基督教中国化之已然与未然：宗派与神学思想建设." Zhongguo Jidujiao yanjiu 中国基督教研究 6, no. 1 (2016):



20–39. https://doi.org/10.29635/JRCC.201606_(6).0002.

Zhang, Zhigang. "'Jidujiao Zhongguohua' Sansi '基督教中国化'三思." Shijie Zongjiao wenhua 世界宗教文化 5, no. 1 (2011).

Zhao, Xiaoyang. "20 Shiji Gangtai Huaren Shengjing Fanyi Yanjiu 20 世纪港台华人圣经翻译研究." Lanzhou xuekan 兰州学刊 6, no. 1 (2022): 5–14.

Zhao, Xiaoyang, and Ronggang Guo. Jinxiandai Jidujiao De Zhongguohua 近现代基督教的中国化. [The Sinicization of Christianity of Modern and Contemporary Times]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社, 2015.

Zhuo, Xinping. "Guanzhu Dangdai Jidujiao Fazhan Jiqi 'Zhongguohua' Wenti 关注当代基督教发展及其'中国化'问题." Jidu zongjiao yanjiu 基督宗教研究 1, no. 1 (2014): 2-9.

———. "Jidujiao Zhongguohua De Sanyaosu 基督教中国化的三要素." Zhongguo minzubao•Zongjiao zhoukan 中国民族报•宗教周刊 (Beijing), March 17 2015, 第 7 版 (Section 7).

New Chinese Bible Translations and Decolonialism/Postcolonialism in the Progress of the Sinicization of Christianity

Jacob Chengwei FENG https://orcid.org/0000-0003-3917-3841
Fuller Theological Seminary

Abstract: This paper aims to study the Chinese Bible translations from the second half of the 20th century to the present, with the sinicization of Christianity as the historical and cultural backdrop for the efforts to produce new translations of the Bible. The paper suggests that new translations of the Bible should engage in a fruitful dialogue with the global decolonialism/postcolonialism in academia. The paper analyzes the complete Chinese versions of the Bible translated by Chinese translators, namely the *Chinese Contemporary Bible* (1979, 当代圣经译本), *Modern Chinese Translation* (1979, 现代中文译本), *Today's Chinese Version* (1993, 圣经新译本), *The Recovery Version Bible* (2005，圣经恢复本), *Chinese New Living Translation* (2012, 新普及译本), and *the Worldwide Bible Translation* (2023, 环球圣经译本). This paper argues that, based on an analysis of the biblical texts and the funding behind the translations, among the seven translations, the Recovery Version and the *Worldwide Bible Translation* practically embody the concept of the sinicization of Christianity while balancing it with de/postcolonialism within the Chinese context.

Keywords: sinicization of Christianity; Chinese Bible translation; postcolonialism; decolonialism

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0004



合性论与非洲基督教典范—埃塞俄比亚东方正统教会的千年传承与本土化

楼瑞珍 https://orcid.org/0009-0002-0665-6644

新西伯利亚国立大学

摘要：埃塞俄比亚东方正统教会（Tewahedo）是非洲最古老的基督教传统之一，其历史可追溯至公元 4 世纪阿克苏姆王国的基督教化进程。通过国王埃扎纳的皈依与叙利亚传教士弗鲁门提乌斯的努力，基督教成为国家意识形态，并与亚历山大科普特教会紧密联系，形成合性论（Miaphysitism）神学体系。中世纪时期，教会在伊斯兰扩张的挑战下，通过修道院网络和所罗门王朝的政教结合巩固地位，并以《基布拉·纳加斯特》构建神圣王权叙事。近代以来，教会历经葡萄牙天主教渗透、奥罗莫族迁移、殖民抵抗及社会主义革命等挑战，最终于 1959 年脱离亚历山大教会实现自主。全球化时代，教会在维护吉兹文传统与应对福音派竞争的同时，通过海外移民社区延续文化影响力。其宗教艺术（如拉利贝拉教堂）、手稿传统及节日（如提姆卡特节）深刻塑造了埃塞俄比亚的民族认同，成为非洲基督教韧性与本土化的典范。

关键词：埃塞俄比亚东方正统教会、合性论、阿克苏姆王国、弗鲁门提乌斯、拉利贝拉教堂

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0005

一、早期基督教的传入与确立（公元 4 世纪至 7 世纪）

公元 4 世纪的阿克苏姆王国是红海地区的政治和经济中心，控制着连接印度洋与地中海的贸易网络。其港口阿杜利斯（Adulis）吸引了希腊、罗马和叙利亚的商人，为外来宗教的传播提供了土壤。阿克苏姆的繁荣恰逢罗马帝国的基督教化进程：公元 313 年，《米兰敕令》使基督教在罗马合法化，周边国家纷纷效仿。作为罗马的盟友，阿克苏姆受到这一趋势的影响，国王埃扎纳（Ezana，约公元320-360年在位）的皈依成为基督教化的标志性事件。考古发现的埃扎纳铭文提供了关键证据，这些铭文用吉兹文、希腊文和萨巴文书写，记录了他的军事胜利和宗教转变。早期铭文提及传统神祇马赫雷姆（Mahrem），而后期铭文则称颂"天皇皇父"并饰以十字架，表明埃扎纳已接受基督教。这些铭文不仅是宗教变革的证明，还反映了基督教如何为王权提供新的合法性基础。埃扎纳的皈依并非单纯的宗教选择，而是政治和文化的战略决策，通过基督教，阿克苏姆得以加强与罗马帝国的外交关系，巩固其在红海地区的地位。[1]他的宗教政策包括兴建教堂、推广基督教教育和翻译《圣经》，这些举措使基督教逐渐取代多神教，成为阿克苏姆社会的支柱。埃扎纳的皈依标志着阿克苏姆成为继罗马帝国之后第二个正式接受基督教的国家，这一成就不仅改变了阿克苏姆的宗教格局，还使其跻身早期基督教世界的核心。

叙利亚传教士弗鲁门提乌斯（Frumentius，约公元 300-380 年）在阿克苏姆的基督教化中发挥了关键作用。据历史记载，弗鲁门提乌斯是一名来自叙利亚的基督徒，年轻时随商船来到阿克苏姆，因船只遇难被俘，后成为宫廷教师。他利用这一身份向贵族传播基督教，逐步影响了年轻的埃扎纳。约公元 330 年，弗鲁门提乌斯被亚历山大宗主教亚他那修（Athanasius）祝圣为阿克苏姆首位

[1] Phillipson, D. W. (2009). The first millennium BC in the highlands of Northern Ethiopia and South–Central Eritrea: A reassessment of cultural and political development. *African Archaeological Review*, *26*, 257-274.



主教，史称“阿巴·萨拉马”（Abuna Salama，意为“和平之父”）。他的任命标志着阿克苏姆教会与亚历山大教会的正式联系，这种关系不仅限于神学，还涉及教会治理：亚历山大长期为阿克苏姆任命主教，确保其信仰的正统性。[1] 弗鲁门提乌斯的传教活动并非毫无阻力。阿克苏姆的传统宗教以崇拜太阳、月亮和战神马赫雷姆为主，祭司和部分贵族对基督教的传播持反对态度。埃扎纳可能通过军事和外交手段压制了这些反对声音，巩固了基督教的地位。弗鲁门提乌斯的贡献不仅在于传播信仰，还在于为教会奠定了组织基础，他的努力使阿克苏姆的基督教化得以系统化。他通过教育和礼仪传播基督教思想，吸引了更多贵族和民众皈依，为教会的长期发展奠定了基础。弗鲁门提乌斯的影响使阿克苏姆的基督教具有了国际性，其教会成为亚历山大教会的重要延伸。阿克苏姆的基督教化使埃塞俄比亚融入早期基督教世界，其教会与亚历山大科普特教会的紧密联系塑造了其神学特征。埃塞俄比亚教会的神学基础源于亚历山大的合性论（Miaphysitism），这一学说主张基督的神性和人性在道成肉身中合为一体，既不可分割也不混淆。公元 451 年的迦克敦公会议（Chalcedon）否定了合性论，确立了基督“二性论”，导致亚历山大教会及其附属教会与罗马和拜占庭教会分裂。阿克苏姆教会坚定支持合性论，视迦克敦信经为异端，从而形成了东方正统教会的神学独立性。[2]这种神学立场并非被动接受，而是与阿克苏姆的文化传统融合，形成了独特的宗教表达。合性论在阿克苏姆的本土化体现在礼仪和实践中，例如保留了犹太教的某些习俗，如安息日崇拜、割礼和饮食禁忌。这些习俗可能源于阿克苏姆的闪族文化背景，反映了教会对地方传统的适应。[3] 亚历山大教会的影响还体现在教会治理上，阿克苏姆的主教由亚历山大任命，

[1] Sobania, N. W. (2022). Adopted and Adapted: Ethiopian Orthodox Christianity. *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, *8*(1), 52-66

[2] Ebeid, B. (2021). Metaphysics of Trinity in Graeco-Syriac Miaphysitism: A Study and Analysis of the Trinitarian Florilegium in MS BL Add. 14532. *Studia Graeco-Arabica*, *11*(1), 83-128

[3] Moore, D. H. (1936). Christianity in Ethiopia. *Church History*, *5*(3), 271-284

通常是埃及科普特人，这种安排持续至20世纪。这种依赖关系既保证了神学一致性，也限制了阿克苏姆教会的自主性。合性论的神学还影响了早期的宗教艺术，教堂装饰以简单的十字架和几何图案为主，象征基督单一的神人本性。吉兹文《圣经》的翻译进一步强化了合性论的传播，这些译本不仅服务于宗教需求，还促进了吉兹文作为书面语言的标准化。[1]合性论的本土化使阿克苏姆的基督教具有了独特的非洲特征，这种神学传统后来成为埃塞俄比亚东方正统教会的核心标志。

基督教在阿克苏姆的确立不仅限于神学和政治层面，还深刻影响了文化和社会结构。早期教会的组织形式在这一时期逐步成型。主教由亚历山大任命，负责监督教区事务，而地方神职人员由本地人担任，负责日常礼仪和教育。修道院制度也在这一时期萌芽，特别是在提格雷（Tigray）地区。修道院不仅是宗教中心，还承担了教育和手稿抄写的功能，成为保存基督教传统的重要场所。[2]教会的教育体系以吉兹文为核心，教授《圣经》、礼仪和神学，主要面向贵族和神职人员，但也为普通信徒提供了基础宗教知识。吉兹文的普及不仅促进了宗教传播，还巩固了阿克苏姆的语言统一性。教堂建筑是基督教本土化的重要标志。现存最早的教堂之一是阿克苏姆的圣玛丽教堂（Debre Maryam），据传由埃扎纳兴建。考古研究表明，这些教堂采用方形基座和石砌结构，融合了阿克苏姆的建筑传统与拜占庭影响。教堂内部的壁画和木雕以十字架和圣经故事为主题，体现了早期基督教艺术的简朴风格。[3]宗教艺术的另一个重要形式是手稿抄写。吉兹文手稿通常用羊皮纸制作，抄写内容包括《圣经》、圣徒传记和

[1] Bausi, A. (2020). Ethiopia and the Christian Ecumene: Cultural transmission, translation, and reception. In *A companion to medieval Ethiopia and Eritrea* (pp. 217-251). Brill

[2] Babu, B. G. (2022). Cultural Contacts between Ethiopia and Syria: The Nine Saints of the EthiopianTradition andTheir Possible Syrian Background. *Ethiopian Orthodox Christianity in a Global Context*, 42

[3] Rukuni, R. (2020). Early Ethiopian Christianity: Retrospective enquiry from the perspective of Indian Thomine tradition. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, *76*(3)



礼仪书。这些手稿不仅是宗教工具，还反映了阿克苏姆的工艺水平，成为文化传承的载体。基督教还推动了吉兹文文化的繁荣。吉兹文作为阿克苏姆的官方语言，不仅用于宗教文本，还用于铭文、法律和文学。[1]基督教的传播使吉兹文从口语语言转变为书面语言，形成了独特的文学传统。例如，吉兹文《圣经》的翻译为后来的史诗和宗教诗歌奠定了基础。[2]教会的慈善活动，如救济穷人和赈灾，增强了其社会影响力。贵族通过资助教堂和修道院巩固地位，普通信徒则通过参与宗教节日和礼仪融入基督教社区。这些活动使基督教逐渐取代传统宗教，成为阿克苏姆的文化核心。尽管面临传统宗教的阻力，教会通过吸纳地方习俗缓解了冲突，使基督教在公元 7 世纪之前深入阿克苏姆社会的各个层面。

公元 4 世纪至 7 世纪是埃塞俄比亚东方正统教会奠基的关键时期。通过弗鲁门提乌斯和埃扎纳的努力，基督教从外来宗教转变为阿克苏姆的国家意识形态。合性论神学的确立使教会与亚历山大教会保持紧密联系，同时通过本土化适应了地方文化。教会的组织、建筑和手稿传统不仅巩固了宗教影响力，还推动了吉兹文文化的繁荣。尽管面临传统宗教的阻力与外部环境的变迁，教会通过灵活的适应策略在红海地区的环境中站稳脚跟。这一时期的成就为中世纪教会的扩张奠定了基础，也使埃塞俄比亚成为非洲基督教的典范。

二、中世纪的巩固与扩张（公元 7 世纪至 13 世纪）

公元 7 世纪，伊斯兰教在阿拉伯半岛兴起并迅速扩展至红海地区，对阿克苏姆王国及其基督教传统构成了深远的挑战。伊斯兰教的传播伴随着阿拉伯商人对红海贸易路线的掌控，阿克苏姆的港口阿杜利斯逐渐衰落，王国与地中海世界的经济和文化联系显著减少。这种孤立削弱了阿克苏姆的区域影响力，使

---

[1] Polotsky, H. J. (2017). Aramaic, Syriac and Ge'ez. In *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopian* (pp. 187-196). Routledge

[2] Adamo, D. T. (2001). *Explorations in African biblical studies*. WIPF and Stock Publishers

其在红海地区的贸易网络中被边缘化。伊斯兰教的扩张并未导致直接的军事冲突，这在一定程度上得益于早期穆斯林领袖对埃塞俄比亚的宽容态度。传统记载提到，穆罕默德的追随者在麦加受迫害时，曾逃亡至阿克苏姆寻求庇护，国王（称为“奈加希”，Negus）给予了他们保护。这种事件促成了阿克苏姆与早期穆斯林社区的和平共存，为教会争取了生存空间。[1] 然而，伊斯兰教的传播仍在红海沿岸形成了以穆斯林为主的贸易网络，限制了基督教向外部的扩展，迫使教会将注意力转向内部发展和内陆传播。在这种孤立的环境中，教会通过加强组织结构和本土化实践维持了信仰传统。修道院成为保存基督教教义和文化的核心据点，尤其是在提格雷和阿姆哈拉地区。这些修道院不仅是宗教中心，还通过抄写手稿和教授吉兹文传播知识，吸引了地方精英和普通信徒。修道士发展出独特的宗教习俗，例如强调旧约传统的礼仪和地方化的节日庆典，如提姆卡特（Timkat，主显节），这些习俗通过集体仪式强化了信徒的共同体意识。提姆卡特节以盛大的游行和洗礼仪式为特色，吸引了大量信徒参与，增强了教会的社会凝聚力。[2]教会还通过吸纳地方传统缓解与非基督徒的紧张关系，例如将某些异教节日改编为基督教庆典，从而扩大了其社会基础。例如，某些地方的丰收仪式被融入基督教的感恩礼仪，使教会更容易被乡村社区接受。这种灵活的适应策略使教会在伊斯兰扩张的背景下得以存续，并逐渐将影响力从阿克苏姆沿海地区扩展至内陆的高原地带。[3] 尽管与地中海世界的联系减少，教会仍通过亚历山大科普特教会维持神学联系，定期接受埃及主教的任命，确保合性论（Miaphysitism）神学的正统性。这些主教不仅负责神学指导，还通过培训本地神职人员，增强了教会的组织能力。孤立的环境促使教会发展出更强的

[1] Loimeier, R. (2013). *Muslim Societies in Africa: A Historical Anthropology*. Indiana University Press

[2] Binns, J. (1997). Finding Faith in Ethiopia. *Theology*, *100*(794), 83-90

[3] Pankhurst, R. (1975). ETHIOPIA'S ECONOMIC AND CULTURAL TIES WITH THE SUDAN FROM THE MIDDLE AGES TO THE MID-NINETEENTH CENTURY. *Sudan Notes and Records*, *56*, 53–94



自主性，例如在礼仪和节日中融入地方元素，使埃塞俄比亚基督教区别于其他东方正统教会。这种孤立与联系并存的状态塑造了埃塞俄比亚基督教的独特性，使其在非洲大陆上形成了鲜明的宗教身份，为后来的扩张奠定了基础。[1] 随着阿克苏姆王国的衰落和区域权力的分散，教会在中世纪逐渐与新兴的王权结合，成为国家意识形态的核心。13 世纪，所罗门王朝（1270 年起）的兴起标志着这一结合的高峰。所罗门王朝宣称其血统源于以色列王所罗门和示巴女王，依托《基布拉·纳加斯特》这部神学政治文献，构建了君主的合法性。《基布拉·纳加斯特》（意为"国王的荣耀"）叙述了示巴女王访问所罗门的故事，声称他们的后裔将约柜（Ark of the Covenant）带至埃塞俄比亚，使阿克苏姆成为"新耶路撒冷"。这部文献不仅是宗教文本，还具有深刻的政治意义，它将所罗门王朝的统治与神圣使命挂钩，赋予国王"神授"权威。[2] 教会通过传播这部文献，巩固了其作为国家意识形态支柱的地位，主教和修道士成为王权的宗教顾问，参与加冕仪式和政策制定。《基布拉·纳加斯特》的传播依赖于修道院的抄写和教学活动，抄写员将文本译成吉兹文并在礼仪中使用，使其成为信徒熟知的宗教叙事。所罗门王朝的首任皇帝耶昆诺·阿姆拉克（Yekunno Amlak，1270-1285 年在位）通过与教会的合作，推翻了扎格维王朝（Zagwe Dynasty），建立了新的统治秩序。他的成功离不开教会支持，主教为他的加冕提供了神学依据，修道院则通过教育和宣传强化了王朝的合法性。[3]教会与王权的结合不仅限于政治层面，还体现在社会治理中。教会通过慈善活动、土地管理和宗教教育，增强了其在农村社区的影响力。修道院成为地方权力中心，协调宗教与世俗事务，特别是在

---

[1] Baye, T. G. (2016). Gojjam (Ethiopia): peopling, Christianization, and identity. *AfricAn identities*, *14*(3), 255-272

[2] Haile Sellassie I University. Institute of Ethiopian Studies. (1967). *Journal of Ethiopian Studies* (Vol. 5). Haile Selassie I University, Institute of Ethiopian Studies

[3] Crummey, D. (2004). Ethiopia in the early modern period: Solomonic monarchy and Christianity. *Journal of Early Modern History*, *8*(3), 191-209.

偏远地区，主教和修道士往往比地方官员更具权威。例如，修道院通过管理教会土地和分配粮食，缓解了饥荒的影响，赢得了民众的支持。[1]所罗门王朝的统治者通过资助教堂建设、修道院发展和朝圣活动，进一步强化了教会的社会地位。皇帝们定期巡游宗教中心，与主教协商国家事务，这种实践使教会成为连接中央与地方的纽带。教会还通过组织朝圣活动，将地方社区与国家意识形态连接起来，例如前往阿克苏姆的圣玛丽教堂朝圣成为重要的宗教传统。[2]《基布拉·纳加斯特》的神学政治意义不仅巩固了君主合法性，还为埃塞俄比亚的民族认同注入了强烈的宗教色彩，使基督教成为国家统一的核心力量。这种政教结合的模式在后来的历史中持续影响埃塞俄比亚的政治结构，为教会的长期发展提供了稳定的制度支持。宗教艺术和手稿抄写传统在中世纪的埃塞俄比亚基督教中扮演了至关重要的角色，不仅保存了宗教与文化遗产，还推动了艺术和文学的发展。羊皮纸手稿的抄写传统在这一时期进入成熟阶段，主要由修道院的抄写员完成。这些手稿以吉兹文书写，内容涵盖《圣经》、圣徒传记、礼仪书和神学论述。抄写员使用芦苇笔和天然颜料，制作精美的插图，描绘圣经故事和圣徒形象。这些插图通过视觉语言传播宗教教义，特别是在文盲占多数的农村地区，具有重要的教育功能。手稿的制作过程耗时且复杂，反映了修道院的工艺水平和对宗教的虔诚，许多手稿被保存在修道院图书馆中，成为文化遗产的核心部分。[3]手稿抄写还促进了吉兹文文学的发展，抄写员在抄录经典的同时，创作了宗教诗歌和历史记载，丰富了埃塞俄比亚的文学传统。这种传统在孤立环境中尤为重要，因为它使教会能够在与外部世界联系减少的情况下，维持文

---

[1] Kaplan, S. (2003). The Social and religious functions of the Eucharist in Medieval Ethiopia. In *Annales d'Ethiopie* (Vol. 19, No. 1, pp. 7-18). Editions de la Table Ronde.

[2] Crummey, D. (1988). Imperial Legitimacy and the Creation of Neo-Solomonic Ideology in 19th-Century Ethiopia (Légitimité impériale et création d'une idéologie néo-salomonienne en Éthiopie au XIXe siècle). *Cahiers d'Études africaines*, 13-43.

[3] Nosnitsin, D. (2012). Ethiopian manuscripts and ethiopian manuscript studies. a brief overview and evaluation. *Gazette du livre médiéval*, *58*(1), 1-16.



化和宗教的连续性。宗教艺术的另一个重要表现是教堂装饰，教堂内部的壁画和木雕以十字架、几何图案和圣经场景为主，体现了合性论神学的简朴美学。这些艺术作品不仅服务于宗教礼仪，还通过视觉叙事强化了信徒的信仰认同。修道院的艺术创作中心通过培训抄写员和艺术家，形成了独特的埃塞俄比亚基督教艺术风格，这种风格融合了阿克苏姆的传统与拜占庭的影响，为后来的艺术发展奠定了基础。

三、外部挑战与内部改革（公元 14 世纪至 18 世纪）

14 世纪，埃塞俄比亚基督教面临新的外部挑战，欧洲天主教的接触成为这一时期的重要事件。16 世纪初，葡萄牙传教士随同探索印度洋的航海家抵达埃塞俄比亚，寻求与传说中的“祭司王约翰”建立联盟，共同对抗奥斯曼帝国的扩张。这些传教士带来了天主教教义，并试图通过外交和宗教对话影响埃塞俄比亚的统治精英。葡萄牙耶稣会士在埃塞俄比亚的活动尤为显著，他们不仅传播天主教，还带来了欧洲的印刷术、建筑技术和军事知识，吸引了部分贵族的兴趣。耶稣会士如佩德罗·帕伊斯（Pedro Páez）通过与皇帝和神职人员的交流，试图说服埃塞俄比亚教会接受罗马教廷的权威。他们批评东方正统教会的合性论（Miaphysitism）神学，主张天主教的二性论，并推动拉丁礼仪的引入。这些努力在皇帝苏森约斯（Susenyos，1607-1632 年在位）时期达到高潮。苏森约斯在耶稣会士的影响下，于 1622 年公开皈依天主教，并宣布天主教为国教，试图通过宗教改革加强中央集权和与欧洲的联盟。这一决定引发了剧烈的社会动荡，东方正统教会的神职人员和信徒强烈反对天主教的强制推行，认为其背离了合性论传统和吉兹文礼仪。修道院和地方贵族组织了多次反抗，特别是在提格雷和阿姆哈拉地区，反对运动演变为武装冲突，导致数千人丧生。苏森约斯的政策还引发了经济危机，因为教会土地的重新分配破坏了传统的社会结构。1632 年，苏森约斯迫于压力宣布放弃天主教，其子法西利达斯（Fasilidas，

1632-1667 年在位）即位后迅速恢复东方正统信仰，驱逐耶稣会士，并禁止天主教活动。[1]教会通过这一抵制运动重新巩固了其地位，主教和修道士通过宣讲和礼仪活动，重申合性论神学和吉兹文传统的正统性。法西利达斯还在贡德尔建立了新的宗教中心，资助教堂建设和手稿抄写，以恢复教会的社会影响力。这次危机凸显了东方正统教会的韧性，其深厚的文化根基和民众支持使其能够抵御外来宗教的冲击。[2]与此同时，教会还面临伊斯兰和地方势力的挑战，特别是在 16 世纪和 17 世纪。奥罗莫族（Oromo）的迁移对埃塞俄比亚的基督教社会构成了重大压力。从 16 世纪初开始，奥罗莫族从南部和东部向埃塞俄比亚高原迁移，占领了大量土地，改变了当地的政治和宗教格局。奥罗莫族大多信奉传统宗教或伊斯兰教，他们的扩张削弱了基督教在南部地区的影响力，导致一些教堂和修道院被废弃。周边伊斯兰势力的崛起进一步加剧了教会的挑战。16 世纪，阿达尔苏丹国（Adal Sultanate）在伊玛目艾哈迈德·伊本·易卜拉欣（Ahmad ibn Ibrahim，史称“格拉尼”）的领导下，对埃塞俄比亚发动了大规模入侵，摧毁了众多教堂和修道院，迫使基督教社区向内陆撤退。尽管葡萄牙的军事援助帮助埃塞俄比亚在 1543 年击败了阿达尔，但教会的物质和人力资源遭受了严重损失。[3] 面对这些外部威胁，教会通过修道院网络和宗教教育维持了其影响力。修道院不仅是宗教中心，还承担了文化和教育的重任，抄写员在修道院中保存了吉兹文手稿，记录了圣经、礼仪书和历史文献。修道院还通过培训神职人员和地方领袖，巩固了基督教在乡村社区的根基。例如，在提格雷地区的德布雷·达莫（Debre Damo）修道院，修道士通过教授吉兹文和神学，培

---

[1] Salvadore, M. (2010). The Jesuit mission to Ethiopia (1555–1634) and the death of Prester John. In *World-building and the early modern imagination* (pp. 141-171). New York: Palgrave Macmillan US.

[2] Bartnicki, A., & Mantel-Niećko, J. (1969). The role and significance of the religious conflicts and people's movements in the political life of Ethiopia in the seventeenth and eighteenth centuries. *Rassegna di studi etiopici*, *24*, 5-39.

[3] Owens, T. J. (2008). *Beleaguered Muslim fortresses and Ethiopian imperial expansion from the 13th to the 16th century* (Doctoral dissertation, Monterey, California. Naval Postgraduate School).



养了一代又一代的神职人员，使教会能够在动荡中保持连续性。[1]教会还通过与地方势力的合作，缓解了奥罗莫族和伊斯兰社区的压力。例如，一些奥罗莫族群在接触基督教后逐渐皈依，教会通过吸纳他们的习俗（如地方节日）促进了融合。这种灵活的策略使教会能够在外部威胁下维持其影响力，并逐渐将基督教传播至新的地区。[2]

内部教义争议是这一时期教会面临的另一大挑战，特别是“三性论”（Qebat）和“合性论”（Tewahedo）派系的争论，对教会的统一性构成了威胁。合性论是埃塞俄比亚东方正统教会的核心神学，主张基督的神性和人性合为一体，不可分割。然而，从 15 世纪开始，部分神职人员提出了“三性论”，认为基督的神性、人性和圣灵构成了三个独立的本性。这一观点引发了激烈争论，形成了对立的派系。合性论派坚持传统教义，认为三性论背离了亚历山大教会的神学正统性；而三性论派则得到了部分贵族和地方势力的支持，他们试图通过神学创新增强地方影响力。这些争论不仅限于神学领域，还与政治权力密切相关。例如，17 世纪的贡德尔时期，皇帝和贵族往往支持某一派系，以巩固自己的权威，导致教会内部的分裂加剧。修道院在调和这些争议中发挥了关键作用。作为神学研究的中心，修道院通过抄写经典和举办辩论，试图统一教义。德布雷·利巴诺斯（Debre Libanos）修道院成为合性论派的重要据点，其修道士通过宣讲和教育，推广传统教义，抵制三性论的传播。[3]修道院还通过培养神职人员和组织宗教节日，增强了信徒对合性论的认同感。尽管如此，教义争议持续影响了教会的统一性，直到 18 世纪，法西利达斯皇帝通过召集宗教会议，强制推行合性论作为官方教义，才暂时平息了争端。然而，派系分化的影响依然存在，地方修道院

[1] Witakowski, W. (2012). Ethiopian Monasticism. *Patristica Nordica Annuaria*, *27*.

[2] Wemlinger, C. R. (2008). *Identity in Ethiopia: the Oromo from the 16th to the 19th century* (Doctoral dissertation, Washington State University).

[3] Araya, A., & Gebeyehu, T. (2024). Research Article Tales and misconceptions on the origin of the dogmatic controversy of the Ethiopian Orthodox Tewahdo Church. *Ethiopian Journal of Social Sciences*, *10*(1).

和神职人员之间的紧张关系削弱了教会的集中管理能力。[1] 这些内部争议反映了教会试图在外部压力下维护神学纯洁性的努力，同时也凸显了修道院作为文化和宗教堡垒的重要性。

14 世纪至 18 世纪，埃塞俄比亚东方正统教会通过应对外部挑战和推动内部改革，成功维持了其核心地位。葡萄牙天主教的渗透和苏森约斯的短暂皈依引发了社会动荡，但教会通过抵制外来信仰重新巩固了合性论传统。奥罗莫族迁移和伊斯兰势力的压力迫使教会调整策略，修道院网络和宗教教育成为其生存的关键。三性论与合性论的教义争议虽然威胁了教会统一性，但修道院通过神学研究和教育发挥了调和作用。这一时期的教会不仅抵御了外部威胁，还通过内部改革和文化创新，奠定了其作为埃塞俄比亚宗教和文化支柱的地位，为近代的发展提供了坚实的基础。

四、近代的转型与挑战（公元 19 世纪至 20 世纪）

19 世纪，埃塞俄比亚进入近代民族国家的形成阶段，东方正统教会在这一过程中扮演了重要的精神和政治角色。皇帝特沃多斯二世（Tewodros II，1855-1868 年在位）通过中央集权改革，试图统一分裂的埃塞俄比亚，教会成为他巩固国家认同的关键盟友。特沃多斯二世支持教会通过教育和礼仪传播基督教价值观，以对抗地方割据势力。他下令修复阿克苏姆的圣玛丽教堂，并资助修道院的教育项目，使教会成为连接中央与地方的纽带。例如，他鼓励吉兹文教学，推广宗教文本的抄写，以增强文化凝聚力。然而，他的激进改革也引发了教会内部的紧张，例如他对教会土地的干预导致部分主教的不满。尽管如此，特沃多斯二世对教会的支持奠定了其作为国家象征的基础，为后来的民族统一提供了宗教依据。[2] 孟尼利克二世（Menelik II，1889-1913 年在位）进一步

[1] Abbink, J. (2002). Paradoxes of Power and Culture in an Old Periphery. *James, W. et al*.

[2] Larebo, H. M. (1988). The Ethiopian Orthodox Church and politics in the twentieth century: Part II. *Northeast*



强化了教会的角色，他通过扩张领土和现代化改革，将埃塞俄比亚塑造成一个多民族国家。孟尼利克二世资助教堂建设和宗教教育，鼓励吉兹文手稿的抄写，以增强民族文化的凝聚力。教会在1896年阿杜瓦战役中成为抗击意大利殖民的精神支柱。面对意大利的入侵，孟尼利克二世动员全国力量，教会通过祈祷仪式、宗教宣传和动员信徒，激发了民众的抵抗意志。主教和修道士在战场附近举行礼仪，为士兵祈福，增强了军队的士气。阿杜瓦战役的胜利不仅保卫了埃塞俄比亚的独立，还巩固了教会作为民族精神支柱的地位，使其在国际上成为非洲抗殖民斗争的象征。孟尼利克二世在战后进一步支持教会，通过设立宗教学校和资助朝圣活动，扩大了其社会影响力。这些举措使教会不仅服务于宗教需求，还成为国家统一和民族认同的核心力量，为埃塞俄比亚的近代化奠定了基础。[1]

教会在近代民族国家形成中的作用为20世纪的独立教会运动创造了条件。1959 年，埃塞俄比亚东方正统教会正式脱离亚历山大科普特教会，成立自主的埃塞俄比亚正统合性教会，这一事件标志着教会历史上的重大转折。自 4 世纪以来，埃塞俄比亚教会的主教一直由亚历山大任命，通常是埃及科普特人，这种安排限制了教会的自主性。19 世纪末，民族主义思潮的兴起促使埃塞俄比亚的神职人员和知识分子呼吁教会独立。1951 年，皇帝海尔·塞拉西（Haile Selassie）与亚历山大教会谈判，成功使首位埃塞俄比亚人巴兹利奥斯（Basilios）被任命为主教。1959 年，巴兹利奥斯被正式祝圣为埃塞俄比亚教会的首任牧首，标志着教会完全自主。[2]巴兹利奥斯的领导具有深远的意义，他不仅改革了教会组织结构，还推动了神学教育和地方神职人员的培养。他下令建立神学院，培

African Studies, 1-23.

[1] Marcus, H. G. (2023). *A history of Ethiopia*. Univ of California Press.

[2] Ancel, S. (2011). Territories, ecclesiastical jurisdictions and centralization process: the improvement of the Ethiopian Patriarchate Authority (1972-1983). In *Annales d'Éthiopie* (Vol. 26, No. 1, pp. 167-178). Editions de la Table Ronde.

训埃塞俄比亚籍神职人员，减少对外部主教的依赖。此外，巴兹利奥斯通过推广吉兹文礼仪和地方传统，增强了教会的民族特色，使其更贴近埃塞俄比亚信徒的需求。例如，他鼓励在礼仪中使用阿姆哈拉语，以吸引更多非吉兹文使用者。他的改革还包括加强教会的社会服务，例如通过教会学校提供教育，使教会成为现代化进程的一部分。[1]独立教会的确立不仅提升了教会的自主性，还反映了埃塞俄比亚作为独立国家的自信。这一变革使教会能够在 20 世纪的政治动荡中更灵活地应对挑战，同时为海外移民社区的宗教活动提供了组织基础。[2]

20 世纪的政治动荡对教会的角色提出了新的考验。海尔·塞拉西皇帝（1930-1974 年在位）时期，教会经历了国家化和现代化的尝试。海尔·塞拉西将教会视为国家统一的核心，资助教堂建设和宗教教育，并通过广播和印刷媒体推广基督教价值观。他还推动教会参与社会服务，例如建立教会学校和医院，使教会成为现代化的重要力量。然而，这些改革也带来了挑战，城市化削弱了农村修道院的传统影响力，部分神职人员对现代化持保留态度。例如，一些主教反对在礼仪中引入现代音乐，认为这偏离了吉兹文传统，导致教会内部的张力。[3] 1974 年，德格政权（Derg）的社会主义革命对教会造成了巨大冲击。德格政权推行土地改革，没收了教会的大量土地，削弱了其经济基础。宗教自由受到限制，许多教堂被关闭，神职人员遭到迫害。德格政权还试图通过世俗教育和宣传削弱教会的社会影响力，例如推广马克思主义意识形态，限制宗教节日庆典。然而，教会通过地下活动和社区支持维持了其传统。修道院秘密组织礼仪活动，信徒通过家庭聚会继续宗教实践，保持了信仰的连续性。例如，提姆卡特节的庆祝活动在乡村地区以低调的形式进行，信徒通过私下聚会重现传

[1] Appleyard, D. (2007). Ethiopian christianity. *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, 117-136.

[2] Berhe, M. G., & Gebresilassie, F. H. (2021). Nationalism and self-determination in contemporary Ethiopia. *Nations and Nationalism*, *27*(1), 96-111.

[3] Ancel, S. (2011). Centralization and political changes: the Ethiopian Orthodox Church and the ecclesiastical and political challenges in contemporary times. *Rassegna di studi etiopici*, *3*, 1-26.



统仪式。教会在共产主义政权下的韧性源于其深厚的社会根基和灵活的适应策略。尽管面临压制，教会仍通过慈善活动和文化传承维持了影响力，例如组织救济项目和抄写手稿，使其在民众心中保持了宗教权威。德格政权倒台后，教会迅速恢复了公开活动，重建了教堂和神学院，显示了其在逆境中的生存能力。[1]全球化带来了新的挑战，同时也为教会的传播提供了机遇。20 世纪末，随着埃塞俄比亚移民涌向美国、欧洲和澳大利亚，海外的埃塞俄比亚正统教会社区迅速发展。这些社区建立了教堂和文化中心，举办提姆卡特节等传统节日，维持了宗教和民族认同。例如，在美国华盛顿特区的埃塞俄比亚教会定期组织吉兹文礼仪和文化活动，吸引了移民及其后代。然而，海外教会面临世俗化和文化适应的压力，年轻一代更倾向于使用英语而非吉兹文，导致传统礼仪的吸引力下降。教会通过举办语言课程和青年团契，努力保留吉兹文传统，但仍需应对西方文化的同化压力。[2]与此同时，国内教会面临福音派和新教的竞争。自 20 世纪初以来，福音派和新教团体通过传教活动、现代音乐和社区服务吸引了大量信徒，特别是在城市地区和年轻人群体中。福音派强调个人信仰、情感表达和简化的礼仪，与正统教会的复杂礼仪和等级结构形成对比。许多福音派团体使用阿姆哈拉语而非吉兹文，使其更容易被普通信徒接受。此外，福音派通过建立学校和慈善机构，提供了正统教会难以匹敌的社会服务。20 世纪中期，美国和欧洲的福音派传教士在埃塞俄比亚建立了教会网络，利用广播和印刷媒体传播教义，进一步扩大了影响力。正统教会通过加强宗教教育和社区活动应对这一挑战，例如举办文化节和朝圣活动，强调其历史和文化价值。教会还通过与政府的合作，争取宗教政策的保护，例如限制外国传教士的活动。尽管面临竞争，正统教会凭借其深厚的传统、民族认同和广泛的农村基础，依然是埃塞

[1] Henze, P. B. (1981). Communism and Ethiopia. *Probs. Communism*, *30*, 55.

[2] Sorenson, J. (1992). Essence and contingency in the construction of nationhood: Transformations of identity in Ethiopia and its diasporas. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, *2*(2), 201-228.

俄比亚最主要的宗教力量。全球化还促使教会与海外社区建立更紧密的联系，例如通过国际会议和朝圣活动，增强了全球信徒的凝聚力。这些努力使教会在现代社会中维持了其影响力，同时应对全球化及福音派扩张的挑战。[1]

五、文化与社会影响

最后，东方正统教会对埃塞俄比亚身份的塑造贯穿其历史，宗教节日和教育体系在这一过程中发挥了核心作用。提姆卡特节是埃塞俄比亚最重要的宗教节日之一，庆祝主显节（基督受洗），通常在每年 1 月举行。这一节日以盛大的游行、洗礼仪式和集体礼拜为特色，吸引了来自全国的信徒和朝圣者。提姆卡特节不仅具有宗教意义，还通过集体仪式强化了民族凝聚力。游行中，信徒身着白色传统服饰，伴随鼓乐和圣歌，护送象征约柜的“塔博特”（Tabot）从教堂至水源地，象征基督的受洗。这一仪式将地方社区与国家历史连接起来，重申了埃塞俄比亚作为“新耶路撒冷”的神圣地位。提姆卡特节还促进了社会团结，不同阶层和族群的信徒共同参与，缓解了地方和族群间的紧张关系。例如，在阿姆哈拉和提格雷地区，提姆卡特节的庆祝活动吸引了奥罗莫族和其他非基督徒的参与，体现了教会的包容性。这种集体仪式通过共享的宗教体验，增强了埃塞俄比亚人的民族认同，使教会成为国家团结的象征。[2]教会教育在塑造埃塞俄比亚身份中同样不可或缺。自 4 世纪以来，教会通过修道院和宗教学校推广吉兹文教育，培养了神职人员和地方精英。吉兹文作为《圣经》和礼仪的语言，不仅保存了基督教传统，还成为埃塞俄比亚文学的基础。修道院的抄写员通过抄录《圣经》、圣徒传记和历史文献，建立了丰富的吉兹文文学传统，为后来的史诗和宗教诗歌奠定了基础。从 19 世纪起，随着阿姆哈拉语的普及，教会开

[1] Bekele, G. (2015). Evangelicals in Eastern Africa. *Evangelicals around the world: A global handbook for the 21st century*, 240-247.

[2] Marcus, C. (2008). Sacred time, civic calendar: Religious plurality and the centrality of religion in Ethiopian society. *International journal of Ethiopian studies*, 143-175.



始在教育中使用阿姆哈拉语，使宗教知识更易为普通信徒获取。教会学校教授神学、历史和文学，培养了民族意识。例如，孟尼利克二世时期，教会学校成为传播民族主义思想的平台，学生通过学习吉兹文和阿姆哈拉语文本，了解埃塞俄比亚的历史和宗教遗产。这种教育体系不仅增强了文化认同，还为近代民族国家的形成提供了智力支持。即便在 20 世纪的城市化浪潮中，教会学校依然是农村社区的文化中心，通过教授传统价值观，抵御了外来文化的同化压力。[1] 教会还通过慈善活动和社区服务，巩固了其社会影响力。例如，教会组织的救济项目和节日庆典为贫困群体提供了支持，增强了信徒对教会的忠诚。这些活动使教会成为埃塞俄比亚身份的核心，连接了宗教、文化和民族认同。[2]

教会的艺术与建筑遗产是埃塞俄比亚文化的重要组成部分，其全球影响通过联合国教科文组织的认证得以彰显。拉利贝拉岩石教堂是这一遗产的杰出代表，由扎格维王朝的国王拉利贝拉（约 1181-1221 年在位）下令兴建，位于现今的拉利贝拉地区。11 座岩石教堂从整块岩石中雕凿而成，包括礼拜堂、通道和装饰性雕刻，展现了高超的建筑工艺。这些教堂不仅是宗教场所，还象征着埃塞俄比亚作为基督教圣地的地位。拉利贝拉的建造可能受到耶路撒冷被穆斯林控制的影响，国王试图通过这些教堂复制"新耶路撒冷"的神圣空间，吸引朝圣者并强化基督教的中心地位。教堂的建筑风格融合了阿克苏姆的石砌传统和地方工艺，内部装饰以十字架和几何图案为主，体现了合性论神学的简朴美学。拉利贝拉教堂至今仍是朝圣和旅游的焦点，其独特的设计和宗教意义使其于 1978 年被联合国教科文组织列为世界文化遗产，吸引了全球学者的关注。[3]手稿

[1] Amare, G. (1967). Aims and Purposes of Church Educaiton in Ethiopia. *The Ethiopian Journal of Education*, *1*(1), 1-11.

[2] Tadesse, G. W. (2024). The influence† of the Ethiopian Orthodox Church in social, economic, and political aspects: A historical perspective. *Cogent Arts & Humanities*, *11*(1), 2364489.

[3] Muehlbauer, M. (2023). An African "Constantine" in the Twelfth Century: The Architecture of the Early Zagwe Dynasty and Egyptian Episcopal Authority. *Gesta*, *62*(2), 127-152.

插图是教会艺术的另一瑰宝。自中世纪以来，修道院的抄写员使用羊皮纸和天然颜料，制作了精美的吉兹文手稿，内容包括《圣经》、礼仪书和圣徒传记。这些手稿的插图描绘了圣经故事、圣徒形象和地方传说，通过视觉语言传播宗教教义。插图风格融合了拜占庭影响和埃塞俄比亚本土特色，例如鲜艳的色彩和简化的线条，形成了独特的艺术传统。这些手稿不仅在国内具有宗教和文化价值，还通过博物馆和学术研究传播至全球。大英博物馆之前收藏的埃塞俄比亚手稿吸引了国际学者的研究，展示了教会艺术的全球影响。[1]宗教音乐是教会遗产的另一重要方面，以吉兹文圣歌和传统乐器（如鼓和弦琴）为特色。宗教音乐在礼仪和节日中扮演了核心角色，通过旋律和歌词传递神学思想。例如，提姆卡特节的圣歌以其复杂的和声和情感表达，增强了信徒的宗教体验。教会音乐还通过移民社区传播至海外，例如在美国的埃塞俄比亚教会中，吉兹文圣歌成为连接移民与故乡的文化纽带。[2]这些艺术与建筑遗产不仅体现了教会的创造力，还通过其独特性和普遍性，获得了全球认可。联合国教科文组织对拉利贝拉和其他遗址的认证，使埃塞俄比亚的基督教文化成为世界文化遗产的一部分，提升了其国际地位。此外，教会的艺术传统还激发了现代埃塞俄比亚的文学、绘画和音乐创作，例如 20 世纪的阿姆哈拉语诗歌和宗教画作，延续了教会的文化影响力。 教会的文化遗产通过教育、旅游和国际交流，持续塑造着埃塞俄比亚的全球形象，同时为信徒提供了精神归属感。[3]

结论

埃塞俄比亚东方正统教会（Tewahedo）作为非洲最古老的基督教传统之一，

[1] Karlsson, J., Gnisci, J., & Dege-Müller, S. (2023). A Handlist of Illustrated Early Solomonic Manuscripts in British Public Collections. *Aethiopica*, *26*, 159-225.

[2] Boylston, T. (2012). *The shade of the divine: approaching the sacred in an Ethiopian Orthodox Christian community* (Doctoral dissertation, London School of Economics and Political Science).

[3] Finneran, N. (2013). Lucy to Lalibela: heritage and identity in Ethiopia in the twenty-first century. *International Journal of Heritage Studies*, *19*(1), 41-61.



其历史演变从公元 4 世纪阿克苏姆王国的基督教化延续至现代国家，展现了惊人的连续性与适应性。从早期通过国王埃扎纳的皈依确立国教，到中世纪所罗门王朝的神学政治整合，再到近代民族国家的形成和全球化挑战，教会始终是埃塞俄比亚政治、文化和社会的核心支柱。面对外部威胁如伊斯兰扩张、天主教渗透和福音派竞争，以及内部挑战如教义争议和政治动荡，教会通过修道院网络、教育体系和艺术传统，维持了其宗教权威和文化影响力。在当代，教会继续应对全球化、世俗化和宗教多元化的挑战，其作为非洲基督教典范的地位为未来发展提供了广阔前景。本结论总结教会的历史演变，分析其在埃塞俄比亚社会中的核心角色，并探讨其当代意义与未来展望。

埃塞俄比亚东方正统教会的历史演变体现了从阿克苏姆王国到现代国家的连续性与变革。公元 4 世纪，国王埃扎纳在叙利亚传教士弗鲁门提乌斯的推动下皈依基督教，使阿克苏姆成为继罗马帝国之后第二个正式基督教国家。合性论（Miaphysitism）神学的确立和吉兹文《圣经》的翻译奠定了教会的神学和文化基础，修道院和教堂建筑如阿克苏姆的圣玛丽教堂成为早期基督教的象征。这一时期，教会通过与王权的结合，巩固了其作为国家意识形态支柱的地位，为埃塞俄比亚的民族认同注入了宗教维度。中世纪（7 世纪至 13 世纪），教会面临伊斯兰崛起和阿克苏姆衰落的挑战，通过修道院网络和宗教教育维持了影响力。所罗门王朝（1270 年起）的兴起和《基布拉·纳加斯特》（Kebra Nagast）的传播进一步强化了政教合一，教会通过宣称约柜的传承，将埃塞俄比亚塑造为“新耶路撒冷”。拉利贝拉岩石教堂的建造体现了教会的艺术创造力，成为基督教圣地的象征。14 世纪至 18 世纪，教会应对了葡萄牙天主教的渗透和奥罗莫族迁移的压力，苏森约斯的短暂天主教化（1622-1632 年）引发社会动荡，但教会的抵制运动重新巩固了合性论传统。内部“三性论”与“合性论”的教义争议虽然威胁了统一性，但修道院通过神学研究和教育发挥了调和作用。19 世纪，教会支持特沃多斯二世和孟尼利克二世的民族国家建设，在 1896 年阿杜瓦战役中成为抗击意大利殖民的精神支柱。20 世纪，1959 年教会脱离亚历山大科普特教会，成立自主的埃塞俄比亚正统合性教会，首任牧首巴兹利奥斯的改革增强了民族特色。海尔·塞拉西的现代化尝试和德格政权的社会主义革命对教会构成了挑战，但其通过地下活动和社区支持维持了传统。全球化时代，教会在海外移

民社区中传播吉兹文礼仪，同时应对福音派和新教的竞争，展现了适应现代社会的能力。教会的历史演变既保持了神学和文化的连续性，如合性论和吉兹文传统，又通过本土化和改革适应了时代变迁。教会在政治、文化和社会中的核心角色贯穿始终。在政治上，教会通过支持王权和民族主义，巩固了统治合法性和国家统一，例如《基布拉·纳加斯特》为所罗门王朝提供了神圣依据。在文化上，教会通过吉兹文教育、手稿抄写和宗教音乐，塑造了埃塞俄比亚的文学和艺术传统，拉利贝拉岩石教堂和提姆卡特节成为民族认同的象征。在社会上，教会通过慈善、教育和社区活动，增强了社会凝聚力，尤其是在动荡时期为民众提供了精神支持。这种多维角色使教会成为埃塞俄比亚文化的核心，连接了历史与现代。

教会的当代意义在于其应对全球化、世俗化和宗教多元化的能力，以及作为非洲基督教典范的潜在影响。在全球化背景下，埃塞俄比亚正统教会在美国、欧洲和澳大利亚的移民社区中建立了教堂和文化中心，举办提姆卡特节等传统节日，维持了宗教和民族认同。然而，海外教会面临世俗化的挑战，年轻一代更倾向于使用英语而非吉兹文，导致传统礼仪的吸引力下降。教会通过语言课程和青年团契，努力保留吉兹文传统，同时通过与海外社区的联系，增强全球信徒的凝聚力。国内教会则面临宗教多元化的压力，特别是福音派和新教的竞争。福音派通过现代音乐、阿姆哈拉语礼仪和社区服务，吸引了城市青年和经济困难群体。20 世纪中期，外国传教士的活动加速了福音派的扩张，尤其是在德格政权时期，正统教会受压制而福音派相对活跃。正统教会通过加强宗教教育、举办文化节和改革礼仪形式（如在城市教堂中使用阿姆哈拉语）应对这一挑战。尽管如此，福音派的灵活性和现代性使其在年轻人中更具吸引力，教会需进一步创新以维持其主导地位。世俗化的影响也在城市地区显现，现代教育和城市生活削弱了传统宗教实践的吸引力。教会通过参与社会服务，如建立学校和医院，增强了其社会影响力，同时通过朝圣活动和节日庆典，保持了信徒的宗教热情。教会的应对策略显示了其适应现代社会的能力，但也面临平衡传统与现代化的挑战。作为非洲基督教的典范，埃塞俄比亚正统教会具有独特的地位。其悠久历史、自主神学和本土化实践使其成为非洲基督教独立性的象征。与其他非洲教会不同，埃塞俄比亚教会在殖民时期保持了独立，其抗击意大利



殖民的经验为非洲民族主义提供了启示。教会的艺术遗产，如拉利贝拉岩石教堂和手稿插图，被联合国教科文组织认定为世界文化遗产，吸引了全球学者的研究，提升了非洲基督教的国际声誉。未来，教会可通过与非洲其他基督教团体的合作，推广本土化神学和文化传统，为非洲基督教的发展提供模式。例如，教会可以利用其历史经验，支持非洲教会应对全球化挑战，促进跨国宗教网络的形成。此外，教会的慈善和教育传统可为非洲的可持续发展提供支持，特别是在教育和社区发展领域。面对宗教多元化和世俗化的趋势，教会需继续改革礼仪和组织形式，吸引年轻一代，同时保持其神学和文化核心。埃塞俄比亚正统教会的历史韧性和文化创造力，使其有潜力在未来成为非洲基督教的引领者，为全球基督教的多样性贡献独特视角。

参考文献

Adamo, D. T. (2001). Explorations in African biblical studies. Wipf and Stock Publishers.

Abbink, J. (2002). Paradoxes of power and culture in an old periphery. In W. James et al. (Eds.), [Title of the edited volume]. [Publisher].

Amare, G. (1967). Aims and purposes of church education in Ethiopia. The Ethiopian Journal of Education, 1(1), 1–11.

Ancel, S. (2011). Centralization and political changes: The Ethiopian Orthodox Church and the ecclesiastical and political challenges in contemporary times. Rassegna di Studi Etiopici, 3, 1–26.

Ancel, S. (2011). Territories, ecclesiastical jurisdictions and centralization process: The improvement of the Ethiopian Patriarchate Authority (1972–1983). Annales d'Éthiopie, 26(1), 167–178.

Appleyard, D. (2007). Ethiopian Christianity. In The Blackwell companion to Eastern Christianity (pp. 117–136). Blackwell Publishing.

Araya, A., & Gebeyehu, T. (2024). Tales and misconceptions on the origin of the dogmatic controversy of the Ethiopian Orthodox Tewahdo Church. Ethiopian Journal of Social Sciences, 10(1).

Babu, B. G. (2022). Cultural contacts between Ethiopia and Syria: The Nine Saints of the Ethiopian tradition and their possible Syrian background. Ethiopian Orthodox Christianity in a Global Context, 42.

Bartnicki, A., & Mantel-Niećko, J. (1969). The role and significance of the religious conflicts and people's movements in the political life of Ethiopia in the seventeenth and eighteenth centuries. Rassegna di Studi Etiopici, 24, 5–39.

Bausi, A. (2020). Ethiopia and the Christian ecumene: Cultural transmission, translation, and reception. In A companion to medieval Ethiopia and Eritrea (pp. 217–251). Brill.

Baye, T. G. (2016). Gojjam (Ethiopia): Peopling, Christianization, and identity. African Identities, 14(3), 255–272.

Berhe, M. G., & Gebresilassie, F. H. (2021). Nationalism and self-determination in contemporary Ethiopia. Nations and Nationalism, 27(1), 96–111.

Binns, J. (1997). Finding faith in Ethiopia. Theology, 100(794), 83–90.

Boylston, T. (2012). The shade of the divine: Approaching the sacred in an Ethiopian Orthodox Christian community (Doctoral dissertation, London School of Economics and Political Science).

Crummey, D. (1988). Imperial legitimacy and the creation of neo-Solomonic ideology in 19th-century Ethiopia. Cahiers d'Études Africaines, 28(13–14), 13–43.



Crummey, D. (2004). Ethiopia in the early modern period: Solomonic monarchy and Christianity. Journal of Early Modern History, 8(3), 191–209.

Ebeid, B. (2021). Metaphysics of Trinity in Graeco-Syriac Miaphysitism: A study and analysis of the Trinitarian Florilegium in MS BL Add. 14532. Studia Graeco-Arabica, 11(1), 83–128.

Finneran, N. (2013). Lucy to Lalibela: Heritage and identity in Ethiopia in the twenty-first century. International Journal of Heritage Studies, 19(1), 41–61.

Haile Sellassie I University, Institute of Ethiopian Studies. (1967). Journal of Ethiopian Studies, 5.

Henze, P. B. (1981). Communism and Ethiopia. Problems of Communism, 30, 55.

Kaplan, S. (2003). The social and religious functions of the Eucharist in medieval Ethiopia. Annales d'Éthiopie, 19(1), 7–18.

Karlsson, J., Gnisci, J., & Dege-Müller, S. (2023). A handlist of illustrated early Solomonic manuscripts in British public collections. Aethiopica, 26, 159–225.

Larebo, H. M. (1988). The Ethiopian Orthodox Church and politics in the twentieth century: Part II. Northeast African Studies, 10(1), 1–23.

Loimeier, R. (2013). Muslim societies in Africa: A historical anthropology. Indiana University Press.

Marcus, C. (2008). Sacred time, civic calendar: Religious plurality and the centrality of religion in Ethiopian society. International Journal of Ethiopian Studies, 3(2), 143–175.

Marcus, H. G. (2023). A history of Ethiopia. University of California Press.

Moore, D. H. (1936). Christianity in Ethiopia. Church History, 5(3), 271–284.

Muehlbauer, M. (2023). An African “Constantine” in the twelfth century: The architecture of the early Zagwe dynasty and Egyptian episcopal authority. Gesta, 62(2), 127–152.

Nosnitsin, D. (2012). Ethiopian manuscripts and Ethiopian manuscript studies: A brief overview and evaluation. Gazette du Livre Médiéval, 58(1), 1–16.

Owens, T. J. (2008). Beleaguered Muslim fortresses and Ethiopian imperial expansion from the 13th to the 16th century (Doctoral dissertation, Naval Postgraduate School).

Pankhurst, R. (1975). Ethiopia's economic and cultural ties with the Sudan from the Middle Ages to the mid-nineteenth century. Sudan Notes and Records, 56, 53–94.

Phillipson, D. W. (2009). The first millennium BC in the highlands of Northern Ethiopia and South-Central Eritrea: A reassessment of cultural and political development. African Archaeological Review, 26(4), 257–274.

Polotsky, H. J. (2017). Aramaic, Syriac, and Ge'ez. In Languages and cultures of Eastern Christianity: Ethiopian (pp. 187–196). Routledge.

Rukuni, R. (2020). Early Ethiopian Christianity: Retrospective enquiry from the perspective of Indian Thomine tradition. HTS Teologiese Studies/Theological Studies, 76(3).

Salvadore, M. (2010). The Jesuit mission to Ethiopia (1555–1634) and the death of Prester John. In World-building and the early modern imagination (pp. 141–171). Palgrave Macmillan.



Sobania, N. W. (2022). Adopted and adapted: Ethiopian Orthodox Christianity. Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture, 8(1), 52–66.

Sorenson, J. (1992). Essence and contingency in the construction of nationhood: Transformations of identity in Ethiopia and its diasporas. Diaspora: A Journal of Transnational Studies, 2(2), 201–228.

Tadesse, G. W. (2024). The influence of the Ethiopian Orthodox Church in social, economic, and political aspects: A historical perspective. Cogent Arts & Humanities, 11(1), 2364489.

Wemlinger, C. R. (2008). Identity in Ethiopia: The Oromo from the 16th to the 19th century (Doctoral dissertation, Washington State University).

Witakowski, W. (2012). Ethiopian monasticism. Patristica Nordica Annuaria, 27.

Miaphysitism and African Christian Legacy: A Millennium of Resilience and Localization in the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church

Ruizhen LOU https://orcid.org/0009-0002-0665-6644

Novosibirsk State University

Abstract: The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church, one of Africa's oldest Christian traditions, traces its origins to the Christianization of the Aksumite Kingdom in the 4th century CE. Through the conversion of King Ezana and the missionary efforts of Frumentius, Christianity became a state ideology, closely tied to the Alexandrian Coptic Church and grounded in Miaphysite theology. During the medieval period, the Church navigated challenges such as Islamic expansion by consolidating monastic networks and aligning with the Solomonic dynasty, which legitimized its rule through the Kebra Nagast narrative. In the modern era, the Church faced Portuguese Jesuit missions, Oromo migrations, colonial resistance, and socialist reforms, ultimately achieving autocephaly in 1959. In the globalized world, it balances the preservation of Ge'ez traditions with competition from Evangelical movements, while its cultural legacy — exemplified by Lalibela's rock-hewn churches, manuscript art, and Timkat festivals-continues to define Ethiopian national identity. The Church's resilience and localized adaptation position it as a paradigm of African Christianity.

Keywords: Ethiopian Orthodox Tewahedo Church, Miaphysitism, Kingdom of Aksum, Frumentius, Lalibela Churches

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0005



狄考文：以数学翻译点燃中国近代科技之光

刘兰馨 https://orcid.org/0000-0001-8132-9462 **泰山学院**

任东升 https://orcid.org/0009-0003-9198-3400 **中国海洋大学**

摘要：“美国传教士”、“圣经官话和合本翻译主持者”、“中国近代科学教育之父”是狄考文广为人知的“标签”，然而其成就和贡献绝不仅限于此。作为贯穿其学术生涯的一个重要方面，狄考文在科技翻译领域卓有成就。在华四十五年，他创办学校，编译教材，翻译西方学术书籍，厘定科技术语，提出翻译主张，传播西方文化，普及科学知识，培养科学人才。狄考文是中国科技近代化的推进者，是中西方文化交流的急先锋。本文从狄考文的数学翻译成就入手，考察其科技翻译实践，挖掘其译学思想，梳理他在科技翻译领域做出的突出贡献，进而探讨他作为近代中西文化交流的先驱对中国科技近代化产生的影响，呈现一个不一样的狄考文。

关键字：狄考文、传教士、数学翻译、译学思想、中国科技近代化

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0006

1.引言

鸦片战争后，中国进入了近代化进程，西学东渐大规模兴起。翻译是西学东渐的桥梁，是促进中西方文化沟通交流的纽带。来华传教士在翻译西学的过程中扮演了重要角色，他们译书籍、办学校，使传播西方文化、融通中西学术

掀起高潮，狄考文便是其中一员。狄考文（Calvin Wilson Mateer，1836-1908），字东明，美国北长老会传教士，教育家、翻译家，于 1863 年来华，1908 年病逝于青岛。在华四十五年，狄考文主持翻译的官话和合本圣经，被称为圣经汉译史上的集大成者，这是他最著名的身份标签。鲜为人知的是，狄考文从数学翻译入手，在科技翻译领域锐意进取，开拓创新，不仅翻译西学书籍，而且对西学翻译实践进行全面总结和理论升华，为中国翻译史和翻译学的发展积累了经验，在科技翻译史上留下了浓墨重彩的一笔。

2. 狄考文的数学翻译成就

数学是科技进步的重要引擎，被誉为“科技之基，社会之魂”。狄考文根植数学翻译，将统一的数学体系引入中国，提高了人们对数学的认识，更对中国近代科技的发展起到了积极而深远的影响。他的数学译介成就突出，编译了《笔算数学》、《形学备旨》和《代数备旨》三部教科书，承前启后，打破了中国传统教材的限制，揭开了近代新式数学教科书发展的序幕，奠定了狄考文在数学教育和数学知识传播史上的地位。

2.1《笔算数学》：近代中国统一数学体系的开端

《笔算数学》是狄考文编译的第一部数学著作，该书进行了数学符号的革新，使中国与世界数学术语系统接轨，并引入了统一的数学体系，是近代中国传统算学由中算向西算过渡的重要标本。先进的教育理念和完备的知识结构使《笔算数学》成为近代数学教科书编写的样板，是同时代其他教科书争相模仿的对象。

《笔算数学》于 1875 年由上海美华书馆首次出版，该书最大的特点是用官话（白话文）译成，这在当时极为罕见。刻印时分文理本、官话本两种版本刊行，适应了不同人群的需求，解决了雅俗共赏的问题。从编排体例上看，该书



“大致以定义、性质、定理、例题为序”[1]，注重算学知识之间的逻辑衔接，由浅入深、循序渐进地介绍算学知识。我国传统的数学教科书沿用了《九章算术》“问-答-术”的编排方式，即提出问题，给出解答，得出算法。《笔算数学》的编排引入了西方演绎为主的思维模式，打破了中国数学传统叙述方式。知识点的讲解辅以相应的练习题，题目并未照搬西方数学教材，而是以中国社会日常生活为原型，充分考虑了学生的接受能力。

内容上，狄考文革新数学符号，将统一的数学体系引入中国。尽管狄考文一度和傅兰雅（John Fryer，1839—1928）就阿拉伯数字的使用问题产生意见分歧（傅兰雅极力反对在中国引入阿拉伯数字），但他用国际化的视角审视中国数学教育的未来，认为只有和世界数学体系接轨才能促进中国数学教育的进步。《笔算数学》”首次采用阿拉伯数字、+ − 等国际通用符号，并将阿拉伯数码直接运用于算式，这在近代中国数学界由中算向西算过渡的过程中占了重要的地位”[2]。这些做法“使数学运算过程得到更简洁、更清晰的表达，客观上加快了算学的学习过程和传播过程，对清末普及数学教育和中国数学采用国际通行的符号起到了重要的作用”[3]。该翻译成果不仅“在中国数学史上具有开创性意义”，而且“迄今为止依然为我们后人所享用”[4]。

狄考文引进西方算术大幅度革新中国算术的同时，兼顾了中国算术传统。

---

1 李兆华（主编）：《中国近代数学教育史稿》，济南：山东教育出版社，2005 年，第 130 页。[Li Zhaohua, ed. *“Draft History of Modern Mathematics Education in China.”* Jinan: Shandong Education Press, 2005, p. 130.]

2 龚书铎：《中国通史（近代史前编 1840-1919 下）》，上海：上海人民出版社。[1989 年，第 1783 页。Gong Shuduo, ed. *“General History of China (Modern History, First Part 1840-1919, Vol. 2)”*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1989, p. 1783.]

3 王扬宗：《傅兰雅与近代中国的科学启蒙》，北京：科学出版社，2000 年第 105 页。[Wang Yangzong. *“John Fryer and the Scientific Enlightenment in Modern China”*. Beijing: Science Press, 2000, p. 105.]

4 高黎平：《近代上海科技翻译界的“美国流”》，《上海翻译》，2006 年第 1 期，第 72 页。[Gao Liping. "'The American School' in Modern Shanghai's Science and Technology Translation Circles." *Shanghai Journal of Translators*, no. 1(2006), p. 72.]

该书吸收了中国传统算书之精华，使中算融入西算。例如，“《笔算数学》‘第四百零八款’中的 43 问、44 问出自《算法统宗》的半差分，46 问至 53 问出自《数理精蕴》的加倍减半差分”[1]。此外，教材版式也考虑到了中国传统竖写习惯，将加减乘除四则运算题目设计成横式和竖式两种，促进了西算在中国的推广，为中国向现代数学过渡打下基础。

《笔算数学》推动了传统数学知识体系的更新，引导中国数学朝着演绎推理与逻辑分析方向发展。该书“先后修订、重印达 30 余次，具有极高的学术价值和社会影响力”[2]。美国传教士费启鸿博士（George F. Fitch，1845-1923）在评价《笔算数学》时这样写道：“销售总数难以计算”，而且“该书已散布到了大清帝国的每一个角落”[3]。

2.2《形学备旨》：西方几何学在中国广泛普及的先河

自 1607 年意大利传教士利玛窦（Matteo Ricci，1552-1610）与徐光启（1562-1633）合作译成《几何原本》前 6 卷开始，几何（Geometry）一词传入中国。该译本用古汉语重构了古典西方数学严密的理论体系和科学方法，但译本面向学者，译文高深难懂，不利于几何学的普及。狄考文于 1885 年（光绪十一年）编译出版了《形学备旨》一书，该书以学龄儿童为几何学知识

---

1 张学锋：《清末<笔算数学>的内容、传播及其影响》，《中国科技史杂志》, 2013 年第 3 期，第 322 页。[Zhang Xuefeng. "Content, Dissemination, and Impact of the Late Qing *Bisuan Shuxue.*" *Chinese Journal for the History of Science and Technology*, no. 3 (2013), p. 322.]

2 李迪：《中国数学书大系（副卷第二卷）》，北京：北京师范大学出版社，2000 年第 426 页。[Li Di. *“Comprehensive Series of Chinese Mathematical Books (Supplementary Volume 2)”*. Beijing: Beijing Normal University Press, 2000, p. 426.]

3 丹尼尔·W. 费舍著，关志远等译：《狄考文传——一位在中国山东生活了四十五年的传教士》，桂林：广西师范大学出版社，2009 年，第 104 页。[Fisher, Daniel W. “*Calvin Wilson Mateer: Forty-Five Years a Missionary in Shantung, China*”. Translated by Guan Zhiyuan et al. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2009, p. 104.]



的受众对象，内容详实，图文并茂，不仅加深了中国人对西方数学知识的了解，也使几何学在中国得到更大范围的推广。

《形学备旨》由狄考文、邹立文、刘永锡（字恩九，1881 年毕业于文会馆，曾任京师大学堂、山东大学堂教习）共同编译完成，由上海美华书馆出版。该书是登州文会馆正斋（中学，共 6 年）第二年所用教科书，共两册 10 卷。狄考文多方位采取措施，提高几何学在中国的普及效率。语言上采用了通俗易懂的白话文，增加书籍的可读性。他对原版教材中的章节、定义、定理进行了调整，使知识点之间衔接更紧密，教材结构更合理。此外，他结合当时中国学生的实际情况，在保持教材内容通俗易懂的基础上，增补了习题、解题的启发思路和精简例子，从而使教材更加符合学生的学习需要。值得一提的是，《形学备旨》将教师教学用书和学生学习用书合二为一，书的开端和正文当中标注了学生学习和教师教学的具体建议，开教材编写之先河。

狄考文在底本选择上精心考虑，参考了多本西方几何教科书，进行综合编译。其中，“绝大部分定义、定理和习题依据罗密士（Loomis）几何教科书的原本和修订本相互参照翻译；个别定义、少数定理和部分习题则参照罗宾逊（Robinson）的《平面几何和球面三角》、帕克（Peck）的《几何与圆锥曲线手册》和沃森（Watson）的《平面与立体几何》编译而成”[1]。

在书名的选取方面，狄考文独辟蹊径，使用“形学”代替了“几何”。“形学”一词并非狄考文原创，早在清初，“经学家、文学家毛奇龄（1623 - 1716 年）在论述‘字学’时指出：字学有二，一以形学，二以声学。其在形学者，自许慎、徐锴之后，悉以篆隶为根氏而降。而宋元拘牵波点，其失古楷体之旧久矣”（毛奇龄，卷 40）。由此可见，该词属于字学范畴，用于对书法观念的总结，狄考文

[1] 祝捷：《〈形学备旨〉底本考》，《自然科学史研究》，2019 年第 1 期，第 83 页。[Zhu Jie. "A Textual Research on the Source Text of *Xingxue Beizhi*." *Studies in the History of Natural Sciences*, no. 1 (2019), p. 83.]

将其用作数学术语，《形学备旨》也成为“第一本以‘形学’为书名的数学著作”[1]。在该书序言中，狄考文解释了这一做法的原因。他写道，“几何之名所概过广”，不仅包括了“形学之理”，而且将“算学各类悉括于其中”。利玛窦与徐光启合译的《几何原本》的第七至十卷，“专论数算，绝未论形，故其名为几何也亦宜”。狄考文进一步严谨地界定了《形学备旨》的学科范畴，该书“专论各形之理，归诸形于一类”，因此取名“形学”[2]。

《形学备旨》在语言选择、书名翻译、底本考虑等方面独树一帜，不仅填补了我国几何教科书的空白，而且精确传达了几何学知识，也真正实现了普及教育的目的，极大地促进了几何学在中国的传播。丁韪良（W. A. P. Martin）曾指出，“《形学备旨》的出版，终结了《几何原本》在中国长达三个世纪的统治地位”[3]。

2.3《代数备旨》：《形学备旨》的姊妹篇

代数学和几何学同为现代数学的重要分支。中国引入西方代数学最早见于清康熙年间的《数理精蕴》，名为“借方根”，西名为阿尔热巴拉（即 algebra）。该书仅在宫廷流传，影响有限。《代数学》（1859）以及《代数术》（1873）引进了西方符号代数学的内容体系，使我国传统代数学的发展更具科学性和系

[1] 毛奇龄著，西河集卷 40，影印文渊阁四库全书本，转引自祝捷：《形学备旨》的特点与影响初探，载《中国科技史杂志》, 2014 年第 1 期，第 18 页。[Mao Qiling. Xihe Ji, *“Collected Works of Xihe, Volume 40.”* Facsimile reprint of Wenyuange Siku Quanshu edition. Quoted in: Zhu Jie, "A Preliminary Study on the Characteristics and Influence of *Xingxue Beizhi*". *Chinese Journal for the History of Science and Technology*, no. 1 (2014), p. 18.]

[2] 狄考文：邹立文，刘永锡：《形学备旨》，上海：美华书馆，1905 年第 1 页。[Mateer, Calvin W., Zou Liwen, and Liu Yongxi. *“Foundations of Geometry”*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1905, p. 1.]

[3] Martin W. A. P. “Dr. Mateer’s Geometry-A Review”. *The Chinese Record and Missionary Journal*, no. 17(1886), pp. 314-316.



统性。但这两部著作理论性较强，不适合初学者学习。狄考文以适龄儿童为读者群，参考多部英文原著，并结合自己的教学经验，编译出版了又一部数学著作——《代数备旨》。

《代数备旨》于1890年由上海美华书馆刊行，由狄考文口译，邹立文、生福维（字范五，光绪六年即1880年毕业于登州文会馆，曾任烟台会文书院、登州文会馆教习）笔述。狄考文对《代数备旨》的定位是初中代数教科书，旨在普及代数知识。全书使用白话文，译文简单易懂、清楚明晰。狄考文建立了一套有效的符号系统，利用符号叙述复杂的数学理论，简化了推理和演算过程。该书全面推广阿拉伯数字，书中的加减乘除号、乘方、根号、等号、大于号、小于号和比例号至今仍在使用。书中大量的习题结合了中国社会的实际需要，包括农事、账目、丈量、工钱等，既能引导学生解决生活中的实际问题，又避免了理论学习的枯燥。

晚清数学教育体系广泛采纳了《代数备旨》一书，"据清末出版的《中国教育指南》记载，当时具有代表性的12所中学有9所使用《代数备旨》，足见其使用之广，影响之大"[1]。无论是教会学校还是清政府的官办学堂都纷纷开设新式代数课程，为推动西方代数在中国的普及起到积极作用。

《代数备旨》和《形学备旨》一脉相承，堪称《形学备旨》的姊妹篇。

3.狄考文在术语统一方面的成就

随着晚清科技翻译活动的规模不断扩大，面对中西语言文化的巨大鸿沟，如何给科技术语选择合适的中文译名成为一大难题，严复的"一名之立，旬月踟蹰"道出了其中的艰辛。狄考文积极推动术语统一工作，在确定术语规范、创立

[1] Martin W. A. P. "Dr. Mateer's Geometry-A Review". *The Chinese Record and Missionary Journal*, no. 17(1886), pp. 314-316.

科技译名方面取得了卓越成就。

3.1 成立机构，提供术语翻译机制保障

成立专门机构、有效地组织术语统一工作是开展术语翻译的举措之一。益智书会是“最早的、唯一的从事统一科技术语译名的组织”[1]，它于 1877 年 5 月在上海成立，狄考文担任负责人。该机构计划编译出版两套门类齐全、内容丰富的教科书，涵盖自然科学和人文科学，要求书中的“科技与专门术语要与过去的著作和益智书会的统一译法一致”[2]。这意味着益智书会关注到了译名问题，主张统一译名要建立在对中国本土文化和汉语语言习惯的理解之上，而不是肆意的创造或简单的翻译。在这一理念的指导下，益智书会的译名统一工作与教材编译同时进行。1896 年，益智书会成立了科技术语委员会，负责术语统一工作，由狄考文担任主席，大大加快了术语统一工作进程。专业委员会负责规划、指导和审查等各项工作，“为术语统一工作有组织、有计划地展开提供了机制保障”[3]，对我国术语统一工作产生了深远影响。

3.2 厘定术语，精准表述科技知识与内涵

科技术语委员会从修订化学术语着手，与中华博医会合作，共同为统一化学术语而努力。1898 年 2 月，《修正化学元素表》在《教务杂志》上发表，“该

---

1 王扬宗：《清末益智书会统一科技术语工作述评》，《中国科技史料》，1991 年第 2 期，第 17 页。[Wang Yangzong. "A Review of the School and Textbook Series Committee's Work on Unifying Scientific and Technical Terms in the Late Qing Dynasty." *China Historical Materials of Science and Technology*, no. 2 (1991), p. 17.]

2 Lewis, W. J., Barber, W. T. A, & Hykes, J. R. *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China: Held at Shanghai, May 7-20, 1890*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press 1890, pp. 713-714.

3 金其斌：《晚清来华传教士对近代术语翻译及译名统一的贡献与启示》，《外国语言文学 (季刊)》，2011 年第 2 期，第 113 页。[Jin Qibin. "Contributions and Insights of Late Qing Missionaries to Modern Terminology Translation and Term Unification." *Foreign Languages and Literature (Quarterly)*, no. 2 (2011), p. 113.]



表主要由师图尔、赫士拟定，教育会与博医会共同商定，狄考文总其成”[1]。狄考文、赫士又在此术语表的基础上，修正了无机化学的名称，于 1901 年正式出版了《协议化学名目》，共收入无机物译名近千种，使化学译名统一工作前进了一大步。

在完成《协议化学名目》之后，狄考文投入《术语词汇》的编撰工作中，该书于 1904 年由美华书馆出版，共收词 12000 余条，涉及微积分、测量、航海、工程、力学、流体力学、气体力学、声学、热学、光学、等 50 余个门类，堪称“一部综合性的科技术语词典”[2]。基于对数学教科书的编译，狄考文整理了“数学名词术语 637 条”[3]，收录于《术语词汇》中，既满足了数学翻译工作的需要，又有利于引进西方数学知识、加速了中国传统数学向近现代数学转变。其中，“等腰三角形”、“顶角”和“圆心角”等几何术语沿用至今。

在《协议化学名目》和《术语词汇》的编撰过程中，狄考文付出了大量心血，他推敲译名，创立新词，建立汉语科学术语体系，改善了译名混乱的状况，对学科创建产生了深远影响。规范的术语精准表述了科学知识与内涵，保证了科学知识的有效传播。

3.3 统一标准，确定术语翻译方法和原则

---

[1] 王树槐：《清末翻译名词的统一问题》，《“中研院”近代史研究所集刊》，1969 年第 1 期，第 57 页。[Wang Shuhuai. "The Problem of Unifying Translated Terminology in the Late Qing Period." *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica*, no. 1 (1969), p. 57.]

[2] 王扬宗：《清末益智书会统一科技术语工作述评》，《中国科技史料》，1991 年第 2 期，第 17 页。[Wang Yangzong. "A Review of the School and Textbook Series Committee's Work on Unifying Scientific and Technical Terms in the Late Qing Dynasty." *China Historical Materials of Science and Technology*, no. 2 (1991), p. 17.]

[3] 侯学刚，万保君：《〈笔算数学〉的内容特点及社会影响》，《郭沫若学刊》，2014 年第 3 期，第 70 页。[Hou Xuegang and Wan Baojun. "Content Characteristics and Social Impact of *Bisuan Shuxue*." *Guo Moruo Studies*, no. 3(2014), p. 70.]

狄考文曾在《教务杂志》上撰文，论证了术语翻译的必要性。“每一门科学都有自己的一套专门术语，要把这门科学输入中国，就必须把它的一套术语介绍过来，不用专门术语而能准确地介绍科学知识是不可想象的”[1]。因此，大量的术语词汇是成功教授中国人西方科学的必要条件。他进一步提出了术语翻译的方法和原则：“第一，术语应简短，不必要求它从字面上准确翻译定义或说明含义；第二，术语应能够方便使用，适用于各种场合；第三，同类术语应相互协调一致；第四，术语应准确地界定，每拟译一新术语时要给出其确切定义”[2]。这些观点强调术语应以简为美，广泛适用，同类术语协调一致，准确界定，与术语的简洁性、通俗性、系统性、科学性等特征相吻合。面对当时科技术语译名庞杂、冗长，使用混乱的状况，狄考文“以术语概念表达的准确性（科学性）和接受性（通俗性）为依据，将已有多个译名的科技术语先后排序”，“尽可能全面地梳理了各学科术语的已有译名，实现了各学科术语译名的条理化、标准化”[3]。狄考文的术语翻译及译名统一工作丰富了国内术语翻译的理论，为后世术语翻译规范的形成打下了基础。

4.狄考文的翻译思想

狄考文从翻译实践中积累了大量经验，他对英汉语言的转换和翻译的技巧进行探索和思考，形成了自己的独特的译学主张。其译学思想的形成也由点到面，贯穿翻译生涯始终。

---

[1] 张龙平：《益智书会与晚清时期的译名统一工作》，《历史教学》, 2011 年第 10 期，第 23 页。[Zhang Longping. "The School and Textbook Series Committee and Its Work on Term Unification in the Late Qing Period." *History Teaching* no. 10 (2011), p. 23.]

[2] Mateer C.W. “School books for China.” *The Chinese Recorder*, no. 8 (1877), pp. 427-432.

[3] 李东：《狄考文西学译论研究》，《长江大学学报（社会科学版）》, 2018 年第 6 期，第 119-120 页。[Li Dong. "A Study on Calvin Wilson Mateer's Theories of Western Learning Translation." *Journal of Yangtze University (Social Sciences Edition)*, no. 6 (2018), pp. 119-120.]



4.1 翻译模式

狄考文采用了“口译加笔述”的中外译者合作翻译模式，由狄考文负责挑选合适的英美教科书，编撰后进行口译，再由中国合作者加工转录，并进行校对。翻译本身涉及诸多复杂的因素，对译者的语言能力、文化背景、思维方式是很大的考验。狄考文尽管精通汉语，也需要中国合作者的修订和润色。文会馆毕业生邹立文等中国学者学习了西方先进的科技知识和人文观念，成为狄考文开展翻译活动的左膀右臂。中西合璧使译者克服了语言和文化方面的差异，成为了狄考文西学译介特有的翻译方式。中外译者高效率协作，充分发挥双方的母语知识储备，大大增加了西学译作的可读性。

4.2 语言风格

清末民初，中国正处于文言向白话的转型时期，语言环境复杂多样。狄考文意识到白话不仅有利于人与人之间的交流和沟通，更有助于促进文化的学习和传播，文白转型是历史的必然趋势，官话白话必将占据中国语言文字的主流。而狄考文本人不仅熟练掌握白话语言，更是官话的倡导者。他撰写的《官话类编》（1892）是20世纪来华传教士学习汉语的必备书目，推动了清末汉语的海外传播和中外文化交流，也为使用白话翻译打下了坚实的基础。同时，他在《笔算数学》序言中鞭辟入里地指出，中国传统数学教育之弊端在于文言文数学著作“文义深沉，令人难解”，或因学理“精微”而不能“阐明”，或因学理“浅近”而刻意追求“深奥”，狄考文的《笔算数学》白话文版本便以“解明法中之理为贵”为目标[1]。为此，他对症下药，舍弃文言文，采用白话文，确立了白话文语言观，找到了翻译西方科学技术的语言途径。这一做法提高了白话文的地位，促进了

[1] 张学锋：《清末〈笔算数学〉的内容、传播及其影响》，《中国科技史杂志》，2013 年第 3 期，第 320 页。[Zhang Xuefeng. "Content, Dissemination, and Impact of the Late Qing Bisuan Shuxue." *Chinese Journal for the History of Science and Technology*, no. 3 (2013), p. 320.]

白话文的普及和推广，对中国新文学的发展起到了示范和催化作用，而易学易写的白话文也成为民众接受新思潮的必备条件。

4.3 读者意识

读者意识源自狄考文长期从事数学教育、编译数学教材的实践，贯穿其翻译过程始终。他旨在将西方数学知识介绍给普通适龄儿童，并借此促进数学教育在中国的普及，他的译文因而通俗易懂，其编译的教科书成为西方数学知识传播的媒介，成效显著。其读者意识的另一大体现则是在教科书的编排体例上充分考虑学生的接受能力。狄考文调整章节结构，定义与定理之后紧跟习题，加深学生对知识点的理解。学生用书和教师用书合二为一，既有对学生学习注意事项的提醒，又有对教师教学的要求。此外，教材版式也关照了中国读者的书写习惯，教材中的四则运算题目横式和竖式并存，从而使中国读者循序渐进地接受西方数学体系。种种做法说明狄考文在从事翻译活动时充分考虑到了译作的目标读者因素，他对读者有足够的了解，从而保证了译著顺利地被读者接受。

5.狄考文的科技翻译贡献

作为中国传统社会的革新者，狄考文丰富的中国近代科技翻译实践和翻译理论，不仅推动了译学领域的发展，也对推进中国科技近代化产生了深远的影响。他以西学译介为切入点，在多个科技领域开启应用之先，给中国科学发展带来了全新的视角。他引入西方先进的教学内容、教学方法和管理方式，传播西方先进的科技知识和人文观念，启蒙并培养了一大批中国社会发展急需人才，推动了中国教育事业的发展和中国科技近代化进程。

5.1 传播科学知识，点燃科技引擎

狄考文译介西学，传播科学知识，同时引进自然科学仪器，丰富完善实验设备，带来了西方先进的科学方法和理念，给中国人打开了“睁眼看世界”的窗



口。狄考文的西学译著并未局限于数学领域，还涵盖光学、天文学、热学、力学等多个方面，为这些新兴学科的发展和传播打下基础。除了数学教科书之外，狄考文还编译了"《理化实验》、《理化全书》、《电气镀金》、《测绘全书》"，虽并未出版，仅在文会馆内部传抄，但仍在传播科学知识方面起到了重要作用。狄考文还组织赫士编译了"《对数表》、《声学揭要》、《热学揭要》、《光学揭要》、《天文揭要》、《天文初阶》"；指导学生王锡恩和张松溪等人编译"《实用天文》、《力学测算》、《勾股演算》、《勾股题镜》和《八线备旨》"[1]。

同时，狄考文意识到实验和仪器对于理解西学知识的重要性。他在登州文会馆设置了实验室、修理厂和绘图室，引入了各式各样的光学、声学、电学设备。此外，他还添置了发电机，将电力设施带到中国；引进了天文台设备，为天文学发展指明方向；建造博物馆，开博物馆学之先。各式各样的设备为中国学者提供了认识科学、探索科学规律的工具，实验法和逻辑分析等先进科学方法和理念的引入有助于突破中国传统的思维模式，提高科学技术研究的应用性与可信性。西学译著和实验设备给中国学者提供了同步进行科学理论与实践学习的机会，启迪中国科学研究的方向，促进科学研究的跨越式发展。

5.2 传递教育薪火，助力科技发展

科技近代化离不开教育事业的发展。狄考文创办登州文会馆，引进先进的办学方式、教学理念和西式教材，使中国的科学技术教育得以冲破传统教育的藩篱。登州文会馆采用了不同于中国传统课堂的课程体系，数理化和天文、测绘、动植物学等自然科学课程和心理学、逻辑学、经济学等社会科学课程一应俱全。在没有现成科技教材的情况下，为了更好地向学生传授西方科学技术知

[1] 王元德，刘玉峰：《文会馆志》，山东：潍县广文学堂印刷所，1913 年第 5 页。[Wang Yande and Liu Yufeng. *"Annals of Wenhui Guan"*. Shandong: Weihui Guang, 1913, p. 5.]

识，广泛吸纳西方科技著作精华、编译教科书成了最佳途径。狄考文从自身编译经验出发，制定教科书的编写原则。傅兰雅认为应该“把宗教书籍和讲解世俗性科学知识的书籍分开，使那些对宗教书籍不感兴趣的中国读者可以只订阅世俗性书籍”[1]。狄考文同意傅兰雅的观点，并进一步提出“编写教材应当适应中国社会的需要，体现中国的文化特色”[2]。在该原则的指导下，他投入到西式教科书的译介当中，教译结合，寓教于译。此外，狄考文将西方先进的教学理念、教学体系和管理方式引入中国，对中国传统教育体制产生巨大冲击，为中国传统教育体制改革筑牢根基，开启中国教育事业发展新纪元。

5.3 赓续科学血脉，培养后继人才

狄考文以登州文会馆为中心，编译教材，坚持不懈地引进西方近代科学知识，传播西方先进科学理念，感染并启蒙了一批中国的有志青年，培养了中国社会发展急需的实用型人才，为中国科技近代化提供了智力支撑。

“文会馆从 1864 年至 1904 年共毕业学生 26 届，毕业生总数为 205 名”[3]，纷纷投身于实业救国或教育救国的浪潮，为振兴中华而奋勇献身，有的在邮政局和铁路局等部门任工程师，有的在国家的重要机关和学校担任教习或承担行政职务，一度出现供不应求的情况。中国近代第一所国立大学京师大学堂曾聘请多位登州文会馆毕业生担任教习，朱葆琛是其中的代表。朱葆琛创建了京师大学堂第一个光学实验室和第一个声学实验室，首开《光学》和《声学》课程，

---

[1] Bennett A. A., Fryer J. *The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth Century China*. Cambridge: Harvard University Press, 1967, pp. 60-61.

[2] Irwin T, Hyatt Jr. *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth Century American Missionaries in East Shantung*, Harvard University Press, 1976, p. 76.

[3] 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版，1985 年第 291 页。[Gu Changsheng. *“From Morrison to Stuart: Critical Biographies of Protestant Missionaries to China”*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1985, p. 291.]



并引入了 X 光理论知识，开启了中国官办大学科学教育新纪元。

毕业生接受过全面的新式教育，其中不乏优秀的翻译人才。他们有西学课程的学习背景，同时受到了儒家经典的熏陶，既精通本国语言，又熟练掌握外语，有的成为狄考文的得力助手，有的则开启了独立翻译生涯，在翻译领域卓有建树，在中西科技交流中扮演重要角色。《笔算数学》的笔述者邹立文，《形学备旨》笔述者刘永锡和《代数备旨》笔述者生福维均为登州文会馆毕业生。朱葆琛曾担任中国近代第一所大学译书院——山西大学堂译书院主笔，被誉为翻译界名流。

6. 结语

狄考文虽然肩负着传播基督教的使命来华，却在客观上成为中国科技近代化的推进者，充当了中西方文化交流的急先锋。他看到贫弱的中国，曾感叹“今之中华，非复昔之中华矣，国大而弱，民贫而愚”，眼前的景象增添了他的使命感和责任感，他以创办教育、开启民智为己任，立志投身中国科学教育。作为晚清科技近代化进程的见证者和参与者，他借鉴融合西学，兼顾中国传统，给亘古悠远的中华文化增添了新的活力。其丰富的科技翻译实践和译学思想不仅在译学领域产生了深远的影响，而且推动了中国社会科学、教育、文化等方面的近代转型。狄考文以数学翻译点燃了中国科技近代化的引擎，其丰富的科技翻译遗产在中国近代翻译史和中西文化交流史上熠熠生辉，具有铭刻史册的重大意义。

参考文献

西文文献[Works in Western Languages]

Bennett A. A., Fryer J. *The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth Century China*. Cambridge: Harvard University Press, 1967, pp.

60-61.

Irwin T, Hyatt Jr. *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth Century American Missionaries in East Shantung*, Harvard University Press, 1976, p. 76.

Lewis, W. J., Barber, W. T. A, & Hykes, J. R. *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China: Held at Shanghai, May 7-20, 1890*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890, pp. 713-714.

Martin W. A. P. "Dr. Mateer's Geometry-A Review". *The Chinese Record and Missionary Journal,* no. 17(1886), pp. 314-316.

Mateer C.W. "School books for China." *The Chinese Recorder,* no. 8 (1877), pp. 427-432.

中文文献[Works in Chinese]

丹尼尔·W. 费舍著，关志远等译：《狄考文传——一位在中国山东生活了四十五年的传教士》，桂林：广西师范大学出版社，2009 年，第 104 页。[Fisher, Daniel W. "*Calvin Wilson Mateer: Forty-Five Years a Missionary in Shantung, China"*. Translated by Guan Zhiyuan et al. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2009, p. 104.]

狄考文：邹立文，刘永锡：《形学备旨》，上海：美华书馆，1905 年，第 1 页。[Mateer, Calvin W., Zou Liwen, and Liu Yongxi. *"Foundations of Geometry"*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1905, p. 1.]

高黎平：《近代上海科技翻译界的"美国流"》，《上海翻译》，2006 年第 1 期，第 72 页。[Gao Liping. "'The American School' in Modern Shanghai's Science and Technology Translation Circles." *Shanghai Journal of Translators*, no. 1(2006), p. 72.]

龚书铎：《中国通史（近代史前编 1840-1919 下）》，上海：上海人民出版社。



[1989 年，第 1783 页。Gong Shuduo, ed. *"General History of China (Modern History, First Part 1840-1919, Vol. 2)"*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1989, p. 1783.]

顾长声：《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版，1985 年，第 291 页。[Gu Changsheng. *"From Morrison to Stuart: Critical Biographies of Protestant Missionaries to China"*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1985, p. 291.]

侯学刚，万保君：《〈笔算数学〉的内容特点及社会影响》，《郭沫若学刊》，2014 年第 3 期，第 70 页。[Hou Xuegang and Wan Baojun. "Content Characteristics and Social Impact of *Bisuan Shuxue*." *Guo Moruo Studies*, no. 3(2014), p. 70.]

金其斌：《晚清来华传教士对近代术语翻译及译名统一的贡献与启示》，《外国语言文学 (季刊)》, 2011 年第 2 期，第 113 页。[Jin Qibin. "Contributions and Insights of Late Qing Missionaries to Modern Terminology Translation and Term Unification." *Foreign Languages and Literature (Quarterly)* 28, no. 2 (2011), p. 113.]

李迪：《中国数学书大系（副卷第二卷）》，北京：北京师范大学出版社，2000 年，第 426 页。[Li Di. *"Comprehensive Series of Chinese Mathematical Books (Supplementary Volume 2)"*. Beijing: Beijing Normal University Press, 2000, p. 426.]

李东：《狄考文西学译论研究》，《长江大学学报（社会科学版）》, 2018 年第 6 期，第 119-120 页。[Li Dong. "A Study on Calvin Wilson Mateer's Theories of Western Learning Translation." *Journal of Yangtze University (Social Sciences Edition)* 41, no. 6 (2018), pp. 119-120.]

李兆华（主编）：《中国近代数学教育史稿》，济南：山东教育出版社，2005 年，第 130 页。[Li Zhaohua, ed. *“Draft History of Modern Mathematics Education in China.”* Jinan: Shandong Education Press, 2005, p. 130.]

毛奇龄著，西河集卷 40，影印文渊阁四库全书本，转引自祝捷：《形学备旨》的特点与影响初探，载《中国科技史杂志》，2014 年第 1 期，第 18 页。[Mao Qiling. *Xihe Ji,* “Collected Works of Xihe, Volume 40.” *Facsimile reprint of Wenyuange Siku Quanshu edition*. Quoted in: Zhu Jie, "A Preliminary Study on the Characteristics and Influence of *Xingxue Beizhi*". *Chinese Journal for the History of Science and Technology*, no. 1 (2014), p. 18.]

王树槐：《清末翻译名词的统一问题》，《“中研院”近代史研究所集刊》，1969 年第 1 期, 第 57 页。[Wang Shuhuai. "The Problem of Unifying Translated Terminology in the Late Qing Period." *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica*, no. 1 (1969), p. 57.]

王扬宗：《傅兰雅与近代中国的科学启蒙》，北京：科学出版社，2000 年，第 105 页。[Wang Yangzong. *“John Fryer and the Scientific Enlightenment in Modern China”*. Beijing: Science Press, 2000, p. 105.]

王扬宗：《清末益智书会统一科技术语工作述评》，《中国科技史料》，1991 年第 2 期，第 17 页。[Wang Yangzong. "A Review of the School and Textbook Series Committee's Work on Unifying Scientific and Technical Terms in the Late Qing Dynasty." *China Historical Materials of Science and Technology*, no. 2 (1991), p. 17.]

王元德，刘玉峰：《文会馆志》，山东：潍县广文学堂印刷所，1913 年，第 5 页。[Wang Ya1913nde and Liu Yufeng. *“Annals of Wenhui Guan”*. Shandong: Weihui Guang, 1913, p. 5.]



张龙平：《益智书会与晚清时期的译名统一工作》，《历史教学》, 2011 年第 10 期，第 23 页。[Zhang Longping. "The School and Textbook Series Committee and Its Work on Term Unification in the Late Qing Period." *History Teaching,* no. 10 (2011), p. 23.]

张学锋：《清末〈笔算数学〉的内容、传播及其影响》，《中国科技史杂志》, 2013 年第 3 期，第 320 页。[Zhang Xuefeng. "Content, Dissemination, and Impact of the Late Qing *Bisuan Shuxue*." *Chinese Journal for the History of Science and Technology*, no. 3 (2013), p. 320&322.]

祝捷：《〈形学备旨〉底本考》，《自然科学史研究》, 2019 年第 1 期，第 83 页。[Zhu Jie. "A Textual Research on the Source Text of *Xingxue Beizhi*." *Studies in the History of Natural Sciences*, no. 1 (2019), p. 83.]

A Study on the Scientific and Technological Chinese Translation by Missionary Calvin Wilson Mateer

Lanxin LIU https://orcid.org/0000-0001-8132-9462 **Taishan University**

Dongsheng REN https://orcid.org/0009-0003-9198-3400 **Ocean University of China**

Abstract: Although widely known as an "American missionary", "translator of the *Union Mandarin Version*", and "father of modern science education in China", Calvin Wilson Mateer has made remarkable achievements, which are by no means limited to these fields. During his forty-five years in China, he has made outstanding contributions to the development of scientific translation by translating western academic books, defining scientific terms, and putting forward translation thoughts. Thanks to his accomplishments in spreading Western culture and popularizing scientific knowledge, he was called the initiator of the modernization of Chinese science and the pioneer of cultural exchanges between China and the West. Starting from the translation of Mathletics, this paper examines his scientific and technological translation practice, analyzes his translation thoughts, summarizes his outstanding contributions in this field, and then discusses his influence on the modernization of science and technology in China, to present a different aspect of Calvin Wilson Mateer.

Keywords: Calvin Wilson Mateer, Missionary, The Translation of Mathematics; Translation Thoughts, The Modernization of Science and Technology in China

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0006



冷战语境下的文化政治：燕京大学的政治规训与机构消亡

卓辉立 https://orcid.org/0009-0002-6011-7166

保山学院人文学院

摘要：自新政权成立以来，燕大的命运与国际形势变化及国内政治变革密切相关。燕大在经历了“思想改造”、“三反运动”和“忠诚老实运动”后，其学术与政治方向经历了剧烈的调整。这些运动不仅在行政上废除美式教育体系，转而走向苏联式的专门性与实用性，同时通过反复的集体学习、自我批评、思想交代与控诉大会，深刻影响了师生的思想，为燕大的最终行政调整与撤销铺平了道路。本文通过分析燕大如何经历政治规训的过程，探讨了教会大学在高等教育与文化政策中的独特角色与命运。燕京大学的政治变迁不仅反映了冷战语境下中西关系的断裂，也折射出国家治理逻辑向教育文化领域深度渗透的过程，对理解新中国早期高校政治控制机制及文化政策转型具有重要意义。

關鍵詞：燕京大学、朝鲜战争、纽约托事部、政治规训、冷战

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0007

20 世纪中叶，冷战的铁幕不仅在军事与地缘政治领域划分了东西方阵营，更深入渗透至文化与教育领域，成为塑造全球权力格局的重要维度。作为冷战时代文化政治的缩影，燕京大学的兴衰不仅是高等教育机构的个案研究，也是折射出意识形态斗争、跨国权力博弈与国家治理逻辑的棱镜。成立于 1919 年的

燕京大学，作为美国基督教在华创办的综合性大学，曾以“中西合璧”的办学理念和自由主义教育传统，成为近代中国高等教育的典范。然而，随着 1949 年政权鼎革以及冷战格局的固化，这所曾被视为“中美友谊的典范”的学府逐渐变为“美帝文化侵略”的象征，在历经通过一系列政治规训（political disciplining）手段——包括思想改造、三反运动与忠诚老实运动后，燕大最终在 1952 年的全国高校院系调整中被撤销，其机构实体与学术传统随之消散。

学界对于 1949 年后燕京大学的研究已取得一定成果。相关研究主要从两种角度切入：一是从执政党的角度，探讨新政权对燕大的接管与改造；[1]二是从校方的角度，讨论燕大对新形势的调适。[2]总体而言，既有研究主要从执政党和校

[1] 张建梅利用已有的政策文献，简要地梳理了新政权对燕京大学的接管与改造过程，认为新政权对燕大的改造是中美关系恶化、苏联模式影响、宗教政策变化、办学经费中断的综合结果。张德明讨论了燕大在解放后顺应形势的种种表现，包括政治学习与课程改革，提出教会大学的本土化是基督教在中国的必由之路，指出中美双方在宗教和经费问题上的分歧为燕大的最后结局埋下伏笔。参阅张建梅：《新中国成立初期对燕京大学的接管与改造》，《北京党史》2016 年第 2 期[Zhang Jianmei. “The Takeover and Reform of Yenching University in the Early Years of the PRC.” *Beijing Party History*, no. 2 (2016).]；张建梅：《中共改造燕京大学的多维分析》，《北京党史》2019 年第 1 期[Zhang Jianmei. “A Multidimensional Analysis of the CPC’s Transformation of Yenching University.” *Beijing Party History*, no. 1 (2019).]；张德明：《红旗下的新气象：1949 年燕京大学的初步改造论析》，《晋阳学刊》2019 年第 3 期[Zhang Deming. “New Atmosphere under the Red Flag: A Preliminary Analysis of Yenching University’s Initial Reform in 1949”. *Jinyang Academic Journal*, no. 3 (2019).]；张德明：《鼎革前后的博弈与调适：1949 年燕京大学的多重面相》，《“中央”研究院近代史研究所集刊》第 110 期，2020 年 12 月。[Zhang Deming. “Game and Adjustment Before and After the Regime Change: Multiple Faces of Yenching University in 1949”. *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica*, no. 110 (December 2020).]

[2] 杨奎松利用北京大学所藏燕大档案，揭示了以陆志韦校长为代表的燕大人有心顺应形势却无力改变命运的复杂原因与过程。陈远以口述史的方式，以燕大师生的视角介绍燕大的学生运动和院系调整等。不过陈远的著作主要基于口述史料，比较缺乏档案文献史料的佐证。韦斯特（Philip West）利用不少中外文献，讨论了燕大教师在新政权成立后的心理演变。参阅杨奎松：《燕大挽歌：1948-1952 年一所美国教会大学的“新生”与幻灭》，《“中央”研究院近代史研究所集刊》第 115 期，2021 年 12 月[Yang Kuishong. “A Lament



方的角度看待燕大的历史，缺乏以外籍教师和纽约托事部的视角重构这段历史。从史料上来看，大多研究通常运用较多中文档案与口述资料，对于外文档案文献的利用比较有限，尤其未能充分利用外籍教师的信函、日记与回忆录，以及校董会与托事部之间诸多会议记录，令人遗憾。本文利用耶鲁大学特藏部馆藏的"亚洲基督教高等教育联合董事会档案"（United Board for Christian Higher Education in Asia Archives）[1]之燕京大学档案，包括托事部会议记录，燕大外籍教师的电报、信函、日记、回忆录等外文文献，以及中文档案，对这一课题做进一步的补充与扩展。

一、燕京大学的思想改造与治理调整

福柯（Michel Foucault）在《规训与惩罚》（*Discipline and Punish*）中提出，"规训"（discipline/disciplining）是现代社会权力运作的核心技术，通过纪律、监视、训练和标准化程序对个体进行"驯顺"，使其行为符合特定的社会规范和权力结构。政治规训对个体思想与行动具有强制性，要求个体必须通过学习、审查和自我检讨将个人意志融入组织的意识形态。这种规训往往将个体置于特定空间中，通过强化流程、目标和等级塑造其行为模式，以及日常化的检查、评估和反馈强化对个体的控制，使其内化社会规范。[2]

for Yenching: 'Rebirth' and Disillusionment of an American Christian University, 1948–1952". *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica*, no. 115 (December 2021).]；陈远：《消逝的燕京》，重庆：重庆出版社，2011 年[Chen Yuan. *The Vanished Yenching*. Chongqing: Chongqing Publishing House, 2011.]；陈远：《燕京大学（1919-1952）》，杭州：浙江人民出版社，2013 年[Chen Yuan. *Yenching University (1919–1952)*. Hangzhou: Zhejiang People's Publishing House, 2013.]；Philip West, *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952*, Cambridge: Harvard University Press, 1976.

[1] 以下简称"亚联董档案"（UBCHEA Archives）。

[2] （法）福柯：《规训与惩罚：监狱的诞生》，刘北成、杨远婴译，北京：三联书店，2003 年，第 206—207 页。[Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Liu Beicheng and Yang

高校不仅是知识生产的场所，更是政治意识形态塑造的关键阵地。在新政权建设初期，这种以“规训”为核心的治理逻辑逐步渗透进社会各个领域，其中尤以教育系统最为显著。因而，对高等教育结构与内容的调整，不仅具有组织管理上的考量，更是政权借助空间整合与制度变革，对知识分子实施思想规训的重要起点。1949 年 3 月，华北解放后，北平市委就开始考虑对高等教育进行调整，计划将北京各高校整合为四所大学和两所专门学院。[1]这一调整方案倾向苏联模式，强调专业化与实用性，虽因高校反对而未能推行，但反映出国家意图通过结构调整介入高等教育体系。[2]在全国解放后，中国共产党亟需确立马克思主义在思想文化领域的主导地位。1949 年 9 月 29 日，第一届全国政协会议通过了《共同纲领》，其中第 41 条明确提出“肃清封建、买办、法西斯思想，发展为人民服务的思想”为文化教育的核心任务。[3]但在教育改革的方式上，主

Yuanying. Beijing: Sanlian Bookstore, 2003, pp. 206-207.]

[1] 具体方案包括：北大合并华大及其他院校的文法科系，专注社会科学和文学；清华整合理工科系；师范大学合并各校教育系，专门培养师资；华北医科大学与其他医学院合并组建新的医科大学；农学院由北大、清华及河北省立农学院联合组成；另设铁路学院。市委计划在 1949 年暑假前后逐步实施调整方案。《中共北平市委关于大学的处理方案向中央并华北局、总前委的请示》（1949 年 3 月 10 日），载陈大白主编：《北京高等教育文献资料选编（1949—1976）》，北京：首都师范大学出版社，2002 年，第 7—8 页。[“The Request for Instructions from the North China Bureau and the General Front Committee Concerning the CPC Beiping Municipal Committee’s Proposal on the Handling of Universities” (March 10, 1949), in Chen Dabai (ed.), *Selected Documents on Higher Education in Beijing (1949–1976)*, Beijing: Capital Normal University Press, 2002, pp. 7–8.]

[2] Letter from Ralph and Nancy Lapwood, December 29, 1951, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5737, pp. 610-611.

[3] 《中国人民政治协商会议共同纲领》（1949 年 9 月 29 日中国人民政治协商会议第一届全体会议通过），中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编 第 1 册》，北京：中央文献出版社，1992 年，第 11 页。[“Common Program of the Chinese People's Political Consultative Conference” (Adopted at the First Plenary Session of the CPPCC, September 29, 1949), in Party Literature Research Office of the CPC Central Committee (ed.), *Selected Important Documents Since the Founding of the PRC*, vol. 1, Beijing: Central Party Literature Press, 1992, p. 11.]



张“应有计划有步骤地改革”，避免因群众准备不足而引发反弹。[1]中央考虑到整体局势尚未稳定，强行改革可能会引起某种反抗或误会，认为教育需要改革，但时机尚未成熟，不能急于求成。新政权成立后，尽管全国各大高校陆续强化了政治学习并着手进行课程改革，但仍未进行大规模的清理工作。

在 1949 年后的两年内，中西关系迅速恶化，呈现出对抗格局的初步成型。新中国成立后，西方国家普遍不予承认。其中，美国援助台湾并阻止中华人民共和国进入联合国，进一步加深中西对立。1950 年 2 月，中苏签订《友好同盟互助条约》，中国向苏联“一边倒”。1950 年 6 月朝鲜战争爆发，10 月志愿军入朝参战，中美在战场上直接交锋。国内抗美援朝运动与镇反运动应运而起，气氛高涨，中央认为教育界大刀阔斧的改革时机已经成熟。

1951 年 9 月 29 日，周恩来总理作了关于知识分子改造问题的报告。10 月初，北京各大高校校长带头参加学习并在校内进行动员，燕京大学校长陆志韦、辅仁大学校长陈垣、北京大学校长马寅初等带头作自我检讨。[2]11 月，中央对思想改造运动和组织清理工作做出指示，认为“教育界长期受到‘反动教育’的影响，党的领导还很弱。许多学校的教职员中存在着反革命分子或曾被反革命威胁利用的人员，这些学校的思想政治情况，…仍然存在着各种不同程度的而有些则是很严重的复杂不纯的情况”。[3]因此要求高校必须立即启动有计划、有领导、

---

[1] 《中国人民政治协商会议共同纲领》（1949 年 9 月 29 日中国人民政治协商会议第一届全体会议通过），中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编 第 1 册》，北京：中央文献出版社，1992 年，第 11 页。

[2] 《京津高等学校教师思想改造学习运动逐步深入，各校教师学习第一阶段大致结束，此次学习运动全部过程共分为五个阶段》，《人民日报》1951 年 12 月 5 日，第 1 版。[“The Ideological Reform Movement among Teachers in Higher Institutions of Beijing and Tianjin is Progressing Step by Step, and the First Stage Has Been Largely Completed. The Whole Movement Is Divided into Five Stages.” *People’s Daily*, December 5, 1951, p. 1.]

[3] 《中央关于在学校中进行思想改造和组织清理工作的指示》（1951 年 11 月），中共中央统一战线工作部编：《统战政策文件汇编》（1—4 册），1958 年，第 908 页。[“Directive from the Central Committee on

有步骤的思想改造工作，在一至两年内普遍开展对所有大中小学校的教职员和高中学校以上的学生的初步思想改造，并对大中小学校的教职员和专科学校以上的学生开展忠诚老实交代历史的运动，清理反革命分子。[1]

这场被称为思想改造的运动，并非仅是为了促进师生的思想转变，更是为教育体制的全面革新做准备，以废除美国教育体系，建立苏联式的教育体系。为了配合抗美援朝运动，思想改造运动着重批判当时知识分子中"崇美、亲美、恐美"思想，针锋相对地开展"仇美、鄙美、蔑美"的思想教育运动。10—12 月，京、津、唐山各高等学校 3800 余名教师参加学习运动，开展批评与自我批评，批判封建主义、帝国主义、资产阶级与小资产阶级思想，检讨教育改革中的思想问题，拟定教育改革的具体方法。[2]自思想改造运动发起后，燕大教师每人每周至少要用 12 个小时学习书籍和文章，并进行小组讨论。[3]很多教师表面上参与学习、开会、交代思想，但内心对这种持续不断的政治学习感到不适。有的担忧过多政治学习会影响教学科研，但又害怕不积极参与学习会被怀疑，往往感到内外压力交织。在两个月的集体学习，最初反对院校合并计划的燕大教师，已基本转而支持这一计划。

Conducting Ideological Reform and Organizational Rectification in Schools" (November 1951), in United Front Work Department of the CPC Central Committee (ed.), *Compilation of United Front Policy Documents*, vols. 1–4, 1958, p. 908.]

1 《中央关于在学校中进行思想改造和组织清理工作的指示》（1951 年 11 月），中共中央统一战线工作部编：《统战政策文件汇编》（1—4 册），1958 年，第 908—909 页。

2 《关于京、津高等学校教师思想改造学习运动进行情况和初步经验的通报》（1951 年 12 月 15 日），载高等教育部办公厅编印：《高等教育文献法令汇编（1949—1952）》，1958 年 2 月，第 94—96 页。["Notice on the Situation and Initial Experiences of the Ideological Reform Learning Campaign among Teachers in Beijing and Tianjin Institutions" (December 15, 1951), in Ministry of Higher Education Office (ed.), *Collection of Higher Education Laws and Regulations (1949–1952)*, February 1958, pp. 94–96.]

3 Letter from Ralph and Nancy Lapwood, December 29, 1951, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5737, pp. 610-611.



控诉大会是思想改造运动的另一重要形式。燕大作为曾经受到"美帝"文化严重腐蚀的教会大学，更是成为控诉的重地。1951 年 4 月 16—21 日，政务院文化教育委员会宗教事务处召开了处理接受美国津贴的全国基督教团体会议，强调要"肃清帝国主义对基督教的影响"，有 151 位来自全国的基督教领袖参加。[1]大会通过了《中国基督教各教会各团体代表联合宣言》，产生了新的领导机构——中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会，其主要任务是在基督徒中推进爱国行动和爱国主义教育，肃清帝国主义对基督教的影响。[2]令参会者意外的是，这场以"处理接受美国津贴"为名的会议，后三天的小组会首次组织了控诉大会。在 19—20 日的大会上，中华基督教会全国总会总干事崔宪详、《天风周刊》总编辑沈德溶、中华基督教卫理公会华北教区会督江长川、华北基督教联合会总干事王梓仲、重庆神学院院长陈崇桂等 18 位代表相继登台发言，激愤地控诉了美国传教士毕范宇（Francis Wilson Price）、骆爱华（(Edward Harrison Lockwood）、英国传教士李提摩太（Timothy Richard）等人为"披着宗教外衣的帝国主义分子"，陈文渊、梁小初、顾仁恩、朱友渔等中国信徒为"基督教的败类"、"走狗特务"和"罪大恶极的反革命分子"，其中毕范宇、陈文渊、顾仁恩已被捕，梁小初已逃往香港，朱友渔已逃往美国。[3]部分控诉全文刊登在

---

1 《中国基督教各教会各团体代表联合宣言》，《人民日报》1951 年 4 月 25 日，第 5 版。["Joint Declaration by Representatives of Christian Churches and Organizations in China." *People's Daily*, April 25, 1951, p. 5.]

2 吴耀宗：《中国基督教的新生——出席"处理接受美国津贴的基督教团体会议"的感想》，《人民日报》1951 年 5 月 24 日，第 1 版。[Wu Yaozong. "The Rebirth of Chinese Christianity—Reflections on the Meeting on Handling Christian Organizations Receiving U.S. Subsidies." *People's Daily*, May 24, 1951, p. 1.]

3 《出席处理接受美国津贴的基督教团体会议的代表，控诉帝国主义利用宗教侵略中国，毕范宇和陈文渊等一向披着宗教外衣进行反动活动，代表们一致要求人民政府严惩这些中国人民的敌人》，《人民日报》1951 年 4 月 24 日，第 1 版。["Representatives Attending the Meeting on Handling Christian Organizations Receiving U.S. Subsidies Accuse Imperialist Infiltration through Religion, Frank Price, Chen Wenyuan, and Others Were Exposed for Reactionary Activities under the Cloak of Religion. Delegates Unanimously Called for Severe Punishment." *People's Daily*, April 24, 1951, p. 1.]

《人民日报》与《天风》上。[1]

在北京会议结束后，控诉大会成为了全国基督教工作的中心任务。5月2日，中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹委会发出通告，指出全国教会五月份的中心任务是"搞好传达，搞好控诉"，号召全国各地教会在五月份组织教徒学习北京会议文件，传达会议精神，在教内发动控诉运动。该通告称："基督教三自革新运动当前的任务，是要坚决割断与美帝国主义的一切关系，彻底肃清教会里面一切美帝国主义的影响…（我们）要控诉潜藏在教会里面的帝国主义分子和他们的爪牙，如美帝国主义分子毕范宇、骆爱华、李提摩太、梅立德等，以及甘心做美帝国主义走狗的教会败类陈文渊、顾仁恩、朱友渔、梁小初等。"[2]

为了控诉运动有序普遍地展开，1951 年 5 月 21 日，《人民日报》刊文指示开好控诉会的具体做法："先组织一个控诉委员会，预先确定控诉对象与控诉者。然后举办控诉动员会，使控诉者了解控诉流程与控诉重点。之后再举行控诉小组会，让大家踊跃发言，从中选出控诉积极分子，请他们在正式控诉大会上发言。"[3]之所以要进行细致的安排，一大原因是为了避免有人在控诉时絮絮

[1] 如邵镜三：《控诉罪恶的毕范宇》，《人民日报》1951 年 4 月 25 日，第 5 版；施如璋：《我对于美帝国主义分子毕范宇的控诉》，《人民日报》1951 年 4 月 25 日，第 5 版；王重生：《控诉美国特务顾仁恩的罪行》，《人民日报》1951 年 4 月 25 日，第 6 版；陈见真:《控诉美帝国主义走狗朱友渔》，《人民日报》1951 年 4 月 25 日，第 6 版；陈崇桂：《我控诉美帝利用宗教侵略中国》，《天风》第 11 卷第 19 期，1951 年 5 月 19 日，第 1—3 页。

[2] 《中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹委会号召各地基督教教会与团体，作好传达工作发动教徒控诉》，《人民日报》1951 年 5 月 14 日，第 1 版。["The Preparatory Committee of the Chinese Christian Committee for the Three-Self Reform Movement to Resist America and Aid Korea Calls on Churches and Organizations Nationwide to Disseminate the Message and Mobilize Believers for Accusations." *People's Daily*, May 14, 1951, p. 1.]

[3] 刘良模：《怎样开好教会控诉会》，《光明日报》1951 年 5 月 15 日，第 1 版。[Liu Liangmo. "How to



叨叨，抓不到重点。有的控诉内容难以引起听众共鸣。为了控诉会能达到效果，通常要经过多次排练，确定控诉人员和内容，最后才正式登台控诉。[1]6 月 21 日，《天风》发表社论，指出控诉的内容应包括："控诉美帝国主义利用大量的传教士，控制教会，破坏三自运动，从事间谍情报工作来侵略中国；控诉美帝国主义…以民主自由的开明面貌来散布改良主义、亲美崇美恐美毒素进行文化侵略。"[2]

为了配合控诉大会，燕大宗教学院自 6 月起进行长达 5 个多月的学习与准备。控诉运动在北京市抗美援朝分会、宗教事务处与北京市基督教联合会的指导下，要求学院全体师生收集并分析美帝文化侵略的相关史料、主张联系实际揭发、分组进行批评与自我批评、学习其他地区控诉经验、交代个人历史以及筹备大组控诉与批判工作。学院专门停课两周，以便大家进行筹备与排练。[3]

11 月 24 日，燕大宗教学院全体师生举行控诉美帝国主义文化侵略大会。除该院全体师生外，出席控诉会的还有有政府官员、教会代表、燕大工会、学生会、妇女会代表等。宗教学院院长赵紫宸带头控诉前校务长司徒雷登："我今天站在这里控诉司徒雷登，因为我认清了美帝国主义是中国人民的死敌。司徒雷登是美帝国主义的高等特务，是反苏反共反我中国人民的反动分子，也就是中国人民的死敌。他是糖面的毒药，是棉花里的刺刀。他在中国代表美国对于

Conduct a Church Accusation Meeting." *Guangming Daily*, May 15, 1951, p. 1.]

[1] 刘良模：《怎样开好教会控诉会》，《天风》第 11 卷第 19 期，1951 年 5 月 19 日，第 5 页；刘良模：《怎样开好教会控诉会》，《人民日报》1951 年 5 月 21 日，第 3 版。[Liu Liangmo. "How to Conduct a Church Accusation Meeting." *Tianfeng*, vol. 11, no. 19, May 19, 1951, p. 5; also in *People's Daily*, May 21, 1951, p. 3.]

[2] 《我们要控诉！》，《天风》第 11 卷第 23 期，1951 年 6 月 21 日，第 1 页。["We Must Accuse!" *Tianfeng*, vol. 11, no. 23, June 21, 1951, p. 1.]

[3] 蒋翼振执笔：《燕京宗教学院的学习和控诉运动初步总结（摘要）》，《天风》1951 年第 12 卷第 24—25 期，1951 年 12 月 22 日，第 9 页。[Jiang Yizhen (ed.). "Preliminary Summary (Abstract) of the Study and Accusation Movement at Yenching School of Religion." *Tianfeng*, vol. 12, nos. 24–25, December 22, 1951, p. 9.]

中国所谓之'传统的友谊'拢络中国人，诱惑中国人，通过宗教与教育来散布亲美崇美的毒素。"[1]他从宗教思想、道德观念与政治主张三方面进行控诉，指责司徒雷登利用宗教作为文化侵略的工具，奴化中国知识分子，麻痹中国青年的思想。除了司徒雷登外，已经回国的外籍教师纷纷受到燕大师生的控诉。方贶予控诉前宗教学院瑞士籍教授王克私（Philip De Vargas），杨儒怀控诉新路团契前美国顾问权雅各（James Crothers），程紫明控诉毕范宇（Frank Wilson Price），冯明禁控诉前燕大总务长范天祥（Bliss Wiant）。蔡咏春[2]、黄秀英、张秀等留美教师相继控诉美国对他们的思想毒害、崇美教育和宗教毒害。[3]在历时数月的学习和控诉后，绝大多数师生认识并批判"美帝的文化侵略"，全体师生已初步地"由个人主义思想转变到集体主义思想，由享乐主义转变到愿刻苦工作，由往上爬的思想转变到低下头来向群众学习，由超政治转变到热爱祖国，由空想转变到愿参加生活实践，由保留顾虑情面转变到大家决心一致控诉美帝国主义分子"，广大师生"决心改造自己，全心全意地为祖国、为人民服务"。[4]许多控诉不仅指向他人，也是一种"自我揭发"与"思想交代"。教师控诉自己曾经接受的美式教育、留学背景带来的思想影响，是将自己"划清界限"的表现。控诉

---

[1] 《私立燕京宗教学院全体师生，举行控诉美帝国主义文化侵略大会》，《光明日报》1951 年 12 月 13 日，第 3 版。["All Faculty and Students of the Private Yenching School of Religion Hold a Rally to Accuse U.S. Imperialist Cultural Invasion." *Guangming Daily*, December 13, 1951, p. 3.]

[2] 蔡咏春（1904—1983），福建泉州人，出生于一个信奉基督教的商人家庭，1922 年被保送进入燕大社会系。抗战爆发后，他在闽南神学院工作，后转去广州协和神学院工作。1946 年，他赴纽约协和神学院攻读博士，1950 年夏回国，在燕大宗教学院任教，开设"基督教思想史"、"中国哲学史"、"基督教与唯物辩证法"三门课程，同时担任宗教学院院务秘书、主持讲道及团契活动等。1952 年院系调整后，他曾失业四年，1956 年到东北人民大学任教。

[3] 《私立燕京宗教学院全体师生，举行控诉美帝国主义文化侵略大会》，《光明日报》1951 年 12 月 13 日，第 3 版。

[4] 蒋翼振执笔：《燕京宗教学院的学习和控诉运动初步总结（摘要）》，《天风》1951 年第 12 卷第 24—25 期，1951 年 12 月 22 日，第 9—10 页。



不仅是一种政治表态，也是一场深度思想整合运动，它强化了国家意识形态对高校的主导权，是对“旧教育”、“旧思想”系统清理的象征性实践。

二、 三反运动与高校权力结构的重组

1951 年 12 月，思想改造运动尚未结束，旨在反贪污、反浪费、反官僚主义的“三反”运动又逐渐兴起。12 月 8 日，毛泽东为中央起草《关于三反斗争必须大张旗鼓进行的指示》。12 月 18 日、20 日，北京市委书记彭真分别在党内高级干部会和北京市干部大会上报告动员。仅在一周内，自动坦白者有 2674 人，检举者 149 人。[1]

1951 年 12 月，北京市委要求各机构成立节约检查委员会。燕大随后在 1952 年元旦成立节约检查委员会。[2]不过，燕大的三反运动在初期显得不温不火，不少教师抱着旁观者的心态看待三反运动，认为教师和经济很少沾边，甚至讨论这个运动是否与他们有关。[3]从 1 月 1 日到 2 月 8 日，燕大仅有 29 名教师进行了自我批评，平均一天不到一个。[4] 运动的开展不仅缓慢，检讨的内容也多少有些不痛不痒。理学院教师的检讨包括“浪费系里的用品”、“粗心对待图

---

[1] 《中共北京市委关于开展反贪污反浪费反官僚主义运动意见向中央、华北局的报告》（1951 年 12 月 26 日），北京市档案馆、中共北京市委党史研究室编：《北京市重要文献选编（1951）》，北京：中国档案出版社，2001 年，第 564 页。[“Report from the CPC Beijing Municipal Committee to the Central Committee and North China Bureau on the Campaign against Corruption, Waste, and Bureaucratism” (December 26, 1951), in Beijing Municipal Archives and the CPC Beijing Municipal Committee Party History Research Office (eds.), *Selected Important Documents of Beijing (1951)*, Beijing: China Archives Press, 2001, p. 564.]

[2] 张玮瑛等主编：《燕京大学史稿（1919—1952）》，北京：人民中国出版社，2000 年，第 66 页。[Zhang Weiying et al. (eds.). *A Draft History of Yenching University (1919–1952)*, Beijing: People’s China Publishing House, 2000, p. 66.]

[3] Ralph and Nancy Lapwood, *through the Chinese Revolution*, London: the Garden City Press, 1954, p. 166.

[4] 张玮瑛等主编：《燕京大学史稿（1919—1952）》，北京：人民中国出版社，2000 年，第 1378 页。

书馆书籍”、“没有购买自行车牌照”、“损坏公共财物”等等。[1]许多教师消极观望，对三反运动有种种顾虑。有的有历史包袱，担心被别人批评。有的不想和同事撕破脸皮。[2]1 月 22—23 日，燕大各部门检查并揭发严重浪费现象。24 日，工作组召开全校师生员工大会，陆志韦校长、蒋荫恩总务长等在会上进行检讨。[3]

燕大的三反运动引发上级的不满。2 月初，在彭真的指示下，工作组重新调整工作，明确提出“坚决把燕京的三反斗争搞彻底”，彻底“肃清美帝国主义在燕京的影响”。除了发动学生来推动教师进行批评和自我批评外，全校师生按院系编组，每个教师都在师生联合的中型小组会上进行自我检讨。工作组通过群众大会和校内的《三反快报》，向全体师生公开政策，驳斥谣言，解除大家顾虑。工作组一面派员协助督促工作，一面由工作组和燕大党团支部负责人，组成临时党组，统一领导三反斗争。[4]

---

[1] Ralph and Nancy Lapwood, *through the Chinese Revolution*, London: the Garden City Press, 1954, p. 166.

[2] 《蒋南翔同志关于半个月来燕京大学三反斗争情况向彭真同志的报告》(1952 年 2 月 18 日)，中共北京市委政策研究室编:《中国共产党北京市委员会重要文件汇编(1951—1952)》，1955 年 5 月 1 日，第 162 页。["Report from Comrade Jiang Nanxiang to Comrade Peng Zhen about the 'Three-Anti' Campaign at Yenching University in the Past Half Month" (February 18, 1952), in Policy Research Office of the CPC Beijing Municipal Committee (ed.), *Compilation of Important Documents of the CPC Beijing Municipal Committee (1951–1952)*, May 1, 1955, p. 162.]

[3] 《燕京大学存在着严重浪费现象全校师生员工举行反浪费大会》，《光明日报》1952 年 1 月 31 日，第 3 版。["Serious Waste Found at Yenching University; Faculty, Staff and Students Hold Anti-Waste Rally." *Guangming Daily*, January 31, 1952, p. 3.]

[4] 《蒋南翔同志关于半个月来燕京大学三反斗争情况向彭真同志的报告》(1952 年 2 月 18 日)，中共北京市委政策研究室编:《中国共产党北京市委员会重要文件汇编(1951—1952)》，1955 年 5 月 1 日，第 162 页。["Report from the Municipal Committee to Chairman Mao, the Central Committee, and the North China Bureau on the Situation and Experiences of the 'Three-Anti' Campaign in Beijing's Universities" (February 18, 1952), in Policy Research Office of the CPC Beijing Municipal Committee (ed.), *Compilation of Important Documents of the CPC Beijing Municipal Committee (1951–1952)*, May 1, 1955, p. 160.]



2 月 8 日，以蒋南翔[1]为组长、张大中[2]为副组长的工作组受北京市委和团中央委派，进驻燕大，迅速推进运动。在工作组的安排下，燕大的具体作法是按系划分，由青年助教开始，逐渐上升到老教授，人人讲自己的基本经历和思想历程，并进行自我批判。批判时有学生参加，帮助分析，直到听众没有意见，算是"过关"。2 月 8 日到 2 月 25 日，全校有 82 名教师在各系进行自我批评并接受群众批评，批判"崇美、亲美、恐美"思想。[3]

在理学院的批评大会上，物理系主任留美博士褚圣麟带头作了长篇的自我批评，批判自己的"纯学术态度"，总是"希望能以物理学家的身份出人头地"，"渴望把所有的时间都花在科研上"，"缺乏政治觉悟"，"犯了官僚主义的毛病"，"现在我认识到自己的错误，决心为人民服务"。[4]不过他的检讨没有"过关"，几天后，褚圣麟根据学生意见再次做了检讨："我从你们的批评意见中认识到，我还不够深入，还没有真正痛恨我所承认的错误。我去美国学习，并非因人民需要这些知识，而是因它能提高我个人的能力或地位。我在美国注意到教授们普遍把研究放在首位，高级课程其次，基础课程放在最后。我将这种态度带回中国，但现在我认识到这是资本主义竞争性个人主义体系的一部分，从现在开始，

[1] 蒋南翔（1913—1988），江苏宜兴人，毕业于国立清华大学，1933 年秋加入中国共产党。1949 年 1 月到中央青委工作，担任新民主主义青年团团中央副书记，后任书记处书记，主持创办了《中国青年报》。1952 年 11 月至 1966 年 6 月出任清华大学校长，长期兼任清华大学党委书记。在此期间，他还担任北京市高校党委第一书记、教育部副部长、高等教育部部长等职。

[2] 张大中（1920—2007），原名张塀，河北景县人，1940 年 3 月加入中国共产党，1941 年考入燕大新闻系。在校期间，他积极从事抗日活动与革命活动。1946 年，受中共晋察冀城工部委派，张大中返回燕大，后担任燕大北系党支部书记。新中国成立后，他担任共青团北京市委组织部长、第一书记、中共北京市委委员、共青团中央委员与第二届全国政协委员。

[3] 张玮瑛等主编：《燕京大学史稿（1919—1952）》，北京：人民中国出版社，2000 年，第 1378 页。

[4] Ralph and Nancy Lapwood, *through the Chinese Revolution*, London: the Garden City Press, 1954, pp. 167-168.

我希望我的教学和研究计划能够最大限度地为老百姓服务。…我更加充分地认识到了个人野心的可恨和以往对美国资本主义方式的盲目崇拜。我要打倒那个自私的我和那个外国偶像。我要把可耻的旧方式连根拔起，重新做人。我曾经渴望自己扬名立万，现在我唯一的愿望就是成为人民的一份子，成为他们中的一员，以劳动者的尊严参与建设和平世界和新中国，与他们融为一体，成为一名'人民教师'——这就是我人生的意义。"[1]褚圣麟第二次发言终于"过关"，他感到如释重负。

工作组通过动员学生、助教、职工向教授提出意见，揭发行政领导和教授中的黑暗现象，促使教授们批评他人并自我检讨。这种自下而上展开的激烈思想斗争，给被批判者形成了巨大的心理压力。绝大多数教授和领导都不得不放下身段，进行自我批评。对于大多数教师而言，尤其是担任行政职务的资深教授而言，在院系师生甚至是全校师生面前公开自我批评往往感到"有失身份"、"颜面扫地"，总希望能一次性"过关"。若是屡次检讨仍不能"过关"，更是如此。如清华大学潘光旦教授进行了五次自我批评仍未通过，最终情绪崩溃，哭了起来。[2]在此过程中，组织对教师和学校管理者的批判力度和处理方式进行了预先规划和决定，显示了对教育工作者的思想和行为进行系统规训的意图。从某种程度而言，三反运动并非单纯打击贪污浪费现象，而是思想改造运动的延续和加强。

---

[1] Letter from Ralph and Nancy Lapwood, February 29, 1952.

[2] 《市委关于北京各大学三反斗争的情况和经验向主席并中央、华北局的报告》（1952 年 2 月 18 日），中共北京市委政策研究室编：《中国共产党北京市委员会重要文件汇编（1951—1952）》，1955 年 5 月 1 日，第 160 页。["Report from the Municipal Committee to Chairman Mao, the Central Committee, and the North China Bureau on the Situation and Experiences of the 'Three-Anti' Campaign in Beijing Universities" (February 18, 1952), in Policy Research Office of the CPC Beijing Municipal Committee (ed.), *Compilation of Important Documents of the CPC Beijing Municipal Committee (1951–1952)*, May 1, 1955, p. 160.]



除了批判那些思想或行为严重不符合要求的人外，大部分教师将通过参与运动、承认错误并接受批评后“过关”。在三反运动期间，北京各大学共有 595 名教授做自我检讨，在政治上、思想上没有突出问题的共 416 人，其中 401 人迅速“过关”。政治上表现“进步”或中间态度，思想作风上有较大毛病但愿意改正的共 78 人，已有 64 人在工作组的帮助下“过关”，尚有 14 人未“过关”。政治上或思想上有严重问题的共 88 人，经过群众的揭发和严厉的批评，有 18 人多次反复检讨后已“过关”，有 70 人多次检讨尚未“过关”。在政治上、思想上有极严重问题的，作风恶劣，不肯坦承错误的有 13 人。[1]这在一定程度上反映了对个人思想的规范化和行为改造的预期，强调集体改造与“政治表现”作为合格的标准。

在三反运动后，燕大随即进行清理中层的工作。运动的核心目的是通过自我揭发与审查，进一步规范师生的思想和行为。3 月 28 日，燕大正式发动全校的忠诚老实运动，全校师生 1723 人参加。运动仍以节约检查委员会作为公开的领导，设有 8 个基层委员会。[2]在大会公开动员后，燕大师生职工纷纷进行了交代。经过委员会的审查研究，对每个人所交代的问题进行了分类处理。首先是处理一般性问题，例如隐瞒学历、家庭社会关系等，这类问题以批评教育为主，占据了 80%以上的比例。其次是处理政治性问题，如参加反动党派等，处理方

---

1 《市委关于北京各大学教授“过关”情况向恩来同志并主席、中央的报告》（1952 年 3 月 22 日），中共北京市委政策研究室编：《中国共产党北京市委员会重要文件汇编（1951—1952）》，1955 年 5 月 1 日，第 164—165 页。[“Report from the Municipal Committee to Premier Zhou Enlai, Chairman Mao, and the Central Committee about Professors ‘Passing Through the Gate’ in Beijing Universities” (March 22, 1952), in Policy Research Office of the CPC Beijing Municipal Committee (ed.), *Compilation of Important Documents of the CPC Beijing Municipal Committee (1951–1952)*, May 1, 1955, pp. 164–165.]

2 蒋南翔：《燕京大学和辅仁大学清理中层工作的经验》，《党内通讯》第 102 期，1952 年 6 月 11 日，第 18 页。[Jiang Nanxiang. “Experience in Clearing Middle-Level Cadres at Yenching University and Catholic University.” *Party Internal Communication*, no. 102, June 11, 1952, p. 18.]

式是由基层委员会和核心组提出意见，经过党组审查批准，然后做出结论。若有可疑之处但没有充分证据，一般予以通过，但在档案上会备注以便后续考察。燕大有 100 余人受到这种处理。第三级则处理较为严重的政治性问题，由该校工作组提出意见，并与市公安局商量后上报市委审查。燕大有 30 余人受到处理。对于少数问题复杂、弄不清楚的人，则暂时保留下来，长期追踪。[1]在检举运动中，燕大共有 1529 人交代问题，占全校总人数的 89%。其中，一般性问题者占 1071 人，而涉及政治性问题者，包括参加反动党派社团的干部 20 人，参加特务组织者 5 人，从事帝国主义情报活动者 3 人，曾担任帝国主义国家军政机关官员者 7 人，圣母军职员 2 人，叛变自首者 2 人，有血债嫌疑者 1 人。交代问题者中，教授 51 人，讲师助教 91 人，职员 151 人，学生 1077 人，工警 169 人。[2]可以看出，组织通过审查与自我批评，实施对思想政治的深度管理，确保教育系统的纯洁性与忠诚度。

在燕大进行运动后，全国各地高等学校也陆续转入批判资产阶级思想的阶段。中共中央指示应参考北京和上海经验，并划定了具体过关比例。让 60%—70%的教师在自我检讨后迅速“过关”；15%—25%的教师要经过适当批评以后再“过关”；13%的教师要经过反复的批评检讨后始予“过关”；2%左右的教师不能“过关”，需要作适当处理。[3]对不能“过关”的教师，根据各人具体情况、社会地位、

[1] 蒋南翔：《燕京大学和辅仁大学清理中层工作的经验》，《党内通讯》第 102 期，1952 年 6 月 11 日，第 19 页。

[2] 蒋南翔：《燕京大学和辅仁大学清理中层工作的经验》，《党内通讯》第 102 期，1952 年 6 月 11 日，第 19 页。

[3]《中央关于在高等学校中进行批判资产阶级思想运动和准备进行清理中层工作的指示》（1952 年 5 月 2 日），中共中央统一战线工作部编：《统战政策文件汇编》（1—4 册），1958 年，第 918 页。[“Directive from the Central Committee on the Campaign to Criticize Bourgeois Thinking and Preparation for the Clearing of Middle-Level Cadres in Higher Education Institutions” (May 2, 1952), in United Front Work Department of the CPC Central Committee (ed.), *Compilation of United Front Policy Documents*, vols. 1–4, 1958, p. 918.]



检讨程度、业务能力等条件，分别采取不同处理办法。这些人除一部分可以仍留校教书外，不准再担任行政领导职务。对于不能过关的校长、副校长、院长、系主任及全国著名教授的处理方法，应经中央批准。[1]

在思想改造运动、三反运动与忠诚老实运动后，“崇美、亲美、恐美”思想受到了大力批判。与此同时，领导层提出“教育改革的关键在于学习苏联先进经验”，各大高校兴起了学习苏联的热潮。绝大多数教师积极学习苏联先进科学知识和教学经验，全市已有 1000 余位教师，包括 60 岁的老教授，学习了俄文。[2]清华和北大试验“俄文速成法”，准备研究成功后，普遍推广。懂俄文的教师甚至通宵翻译苏联资料。他们通过认真研读苏联的教学计划和大纲，比对英美大学和民国时期大学的教学计划，赞赏社会主义教育的优越性。许多教师表示：“不仅在政治上要向苏联学习，科学技术方面也要一边倒地学习苏联。”[3]

在冷战背景下，新政权加强了对西方文化的批判，旨在清除不符合社会主义意识形态的思想。这一过程显示了对教育系统的深度改造，思想上的“过关”成为衡量教师忠诚度的重要标准。思想改造运动、三反运动与忠诚老实运动，

---

[1] 《中央关于在高等学校中进行批判资产阶级思想运动和准备进行清理中层工作的指示》（1952 年 5 月 2 日），中共中央统一战线工作部编：《统战政策文件汇编》（1—4 册），1958 年，第 919 页。

[2] 《中共北京市委组织部学校支部工作科关于北京市高等学校院系调整后的一些问题和解决的意见》（1952 年 11 月 9 日），载陈大白主编：《北京高等教育文献资料选编（1949—1976）》，北京：首都师范大学出版社，2002 年，第 112 页。[“Report from the School Branch Work Section of the Organization Department of the CPC Beijing Municipal Committee on Problems and Solutions After the Adjustment of Colleges and Departments in Beijing Higher Education Institutions” (November 9, 1952), in Chen Dabai (ed.), *Selected Documents on Higher Education in Beijing (1949–1976)*, Beijing: Capital Normal University Press, 2002, p. 112.]

[3] 《中共北京市委组织部学校支部工作科关于目前北京市高等学校院系调整工作进展情况的报告》（1952 年 8 月 25 日），载陈大白主编：《北京高等教育文献资料选编（1949—1976）》，北京：首都师范大学出版社，2002 年，第 107—109 页。

这种层级化、系统化的处理方式反映了对知识分子的全面改造和政治规训，保证长期受到英美自由思想熏陶的学校管理层与教师群体对新政权的忠诚与思想统一，为之后的院系调整奠定了基础。这次院系调整不仅涉及专业、系科、院校的设置，还包括人事的调配，全过程均在统一计划的指导下进行。许多教师调至外区或离开原工作岗位前往其他省市的学校或机关，他们一致表示服从组织的分配和调动。[1]这种通过纪律约束、思想改造和日常制度实施的政治规训，既包含对不同思想的清除，也包含对忠诚的塑造。这一过程与福柯的“规训”理论高度契合。

三、制度调整中燕大的机构消亡

三反运动期间，赖朴吾参加了各式各样的批判会，他认为，“按照以往的标准，这种批评方式是非常不留情面的”。在群众斗争大会上，群众慷慨激昂的进行控诉，涉嫌犯罪的人有时会被迫跪在台上。除了招供外，被控诉者“在公众的压力下几乎没有辩护的机会”，“即使批评有点不对劲，或者辩护的理由相当合理，会议主持者也会千方百计地鼓励批评和阻止自我辩护。”[2]赖朴吾坦言，“虽然在法律上规定每个人都可以畅所欲言，但讨论的范围实际上是受到限制的，公众舆论会对被认为是不爱国的言论做出激烈反应。”[3]

激烈的公开批判让外籍教师感到不安，尤其是陆志韦女儿陆瑶华[4]在全校的

[1] 《做好院系调整工作，有效地培养国家建设干部》（1952 年 9 月 24 日《人民日报》社论），中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编 第 3 册》，北京：中央文献出版社，1992 年，第 347—348 页。["Do a Good Job with the Departmental Adjustment, and Effectively Train Cadres for National Construction" (editorial, *People's Daily*, September 24, 1952), in Party Literature Research Office of the CPC Central Committee (ed.), *Selected Important Documents Since the Founding of the PRC*, vol. 3, Beijing: Central Party Literature Press, 1992, pp. 347–348.]

[2] Letter from Ralph Lapwood, May 5, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-338-5179, pp. 1346-1349.

[3] Letter from Ralph Lapwood, June 2, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738, pp. 627-629.

[4] 陆瑶华，燕大校长陆志韦最小的女儿，1947 年入读燕京大学本科，1952 年在燕大生物系就读研究生，



大会上公开批判父亲的做法，给了赖朴吾一定的思想冲击。陆瑶华公开批判陆志韦的消息传到了美国，令美籍教师感到不安。夏仁德认为“这是一个巨大的悲剧”，“我听说她攻击她父亲后，感到很难过，因为她是父亲的掌上明珠，他一定感到非常受伤。”他评价陆志韦是在危急关头捍卫中美关系的人，因此受到了攻击。[1]赖朴吾担心这种方式可能导致出于恶意、怨恨或嫉妒的诬陷，或将不爱国的帽子扣在无心之过的人身上。如果有足够的证据证明罪行，被告就会被直接带到警局；如果罪行较轻，被告自愿认罪，就会继续留用并保证今后做得更好。[2]“有一定职权的人都在紧张不安的忧虑情绪之中，有些案件的打击和惩罚与罪行完全不相称”。[3]他认为陆志韦、赵紫宸和张东荪正是在这种氛围中成了“替罪羊”。[4]

据赖朴吾观察，三反运动是“重斗争，轻处罚”，“斗争和批判的时候，气氛极为紧张，言语攻击十分激烈，令人感到痛苦。大部分的指控都有事实依据，有的则是夸大其词，少数人受到了不应有的伤害。”即便是没“过关”的教师，也没有被捕或被学校开除。每个人的工资都照发。赖朴吾不禁感慨“这是一个大刀阔斧的革命时代，尽管一个错误意味着很多苦难，但是胜利意味着更大的进步和彻底的变革。”[5]总体而言，尽管他不认同三反运动某些激进方式，但他仍然

师从林昌善。1951 年 12 月被推选为北京市第四届人民代表。三反运动期间，她公开指责父亲是一个“彻头彻尾的帝国主义的爪牙，是忠心执行美国文化侵略的工具”，她会“像志愿军和美帝国主义战斗一样，坚决地斗争陆志韦。”陆志韦的儿子陆卓明在批判会上保持沉默，1953 年被开除出新民主主义青年团。

[1] Randolph Sailer, *On Religion and Philosophy*, 1980, UBCHEA Archives, RG148-004-0037, p. 82.

[2] Letter from Nancy Lapwood, February 6, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738, pp. 615-616.

[3] Ralph and Nancy Lapwood, *through the Chinese Revolution*, London: the Garden City Press, 1954, pp. 165-171.

[4] Ralph and Nancy Lapwood, *through the Chinese Revolution*, London: the Garden City Press, 1954, pp. 171-172.

[5] Letter from Ralph Lapwood, September 26, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-338-5179, p. 1352.

认为“三反运动产生的积极成果远远超过了所犯的严重错误”。[1]

三反运动期间，在燕大的外籍教师还剩下数学系英籍教师赖朴吾夫妇、外文系法语教师邵可侣（Jacques Reclus）、机械系美籍教师丁荫夫妇（Ruth and Samuel Dean）和音乐系美籍教师葛维廉（William Gilkey）。在陆志韦被控期间，葛维廉和丁荫被学生举报为间谍，随后被隔离审查。[2]

1951 年 7 月 25 日，住在北京城里的美籍教师李克夫妇（the Ricketts）[3]以及与他们同住的北大留学生哈丽特（Harriet Cornelia Mills）[4]因涉嫌间谍罪被捕。同一天，燕大音乐系美籍教师葛维廉（William Gilkey）因为卷入李克夫妇的案子被限制离开北京。随后，警察进入葛维廉在燕大的住所，搜集他涉嫌从事间谍活动的证据。葛维廉受到惊吓，但也只能等待李克夫妇的审判结果。在陆志

---

[1] Letter from Ralph Lapwood, September 26, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-338-5179, p. 1352.

[2] Letter from Ralph Lapwood, May 5, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-338-5179, pp. 1346-1349.

[3] 李克（W. Allyn Rickett, 1921—2020）与妻子李又安（Adele Austin Rickett, 1920—1994）毕业于宾夕法尼亚大学。1948 年 11 月中旬，二人在清华大学担任兼职英文教师。1948—1950 年，两人在清华和燕大学习中文，1951 年因涉嫌间谍罪被捕。1955 年 9 月，经法院审理后，李克被判处有期徒刑 6 年，李又安被判处有期徒刑 4 年 6 个月。在监狱期间，二人经过改造，思想发生了极大的转变。1955 年 9 月，法院考虑到两人认罪态度良好，决定当日释放两人，限期 3 天内离境。二人的遭遇参阅 Allyn and Adele Rickett, *Prisoners of Liberation：Four years in a Chinese Communist prison*, New York : Cameron Associates, 1957.中译本参阅李克、李又安:《两个美国间谍的自述》，北京：群众出版社，1958 年。

[4] 哈丽特（Harriet Cornelia Mills, 1920—2016），出生于东京，在南京和上海成长，父母是美国长老会传教士。1941 年，她在韦尔斯利学院获得学士学位，后进入哥伦比亚大学读研究生，1947 年受富布莱特奖学金资助来华，在北大就读，同时是美部会传教士。1951 年 7 月 25 日，她与安东尼奥（Antonio Riva)、山口瑞一（Ruichi Yamaguchi)、李克夫妇同时被捕。同一天因涉嫌间谍罪被捕的有 34 人，其中外籍人士 22 人，中国人 12 人，其中包括辅仁大学教务长芮歌尼。参阅北京市地方志编纂委员会编：《北京志·政法卷·公安志》，北京：北京出版社，2003 年，第 129 页。在思想改造期间，哈丽特的思想经历很大的转变。1955 年 10 月，她因为被诊断出患有肺结核，从监狱获释，转道香港，回到美国。1959 年，她在哥伦比亚大学开始教学生涯。1966—1990 年，她在密歇根大学担任中国语言文学学者和教授。



韦被批倒期间，葛维廉所在的音乐系和丁荫所在的机械系负责人公开发表声明，指控他们犯下间谍罪等罪行，他们随即被软禁在家。葛维廉被指控与李克夫妇勾结成为特务。[1]

丁荫是一位在燕大任教近 30 年的老教授，长期在燕大机械系任教，一直受人尊敬。他曾和王希芝[2]商量要不要走，后者建议他请示陆志韦校长。经请示后，周恩来指示：如果是我们需要的技术人员，可留下不走。[3]在教育部与许多师生的劝说下，丁荫夫妇最终留了下来，为新中国的工业化建设训练人才。

2 月 18 日，蒋南翔向彭真报告："燕大现在还有 2 个美帝国主义分子在当教授， 一个是机械系教授丁荫，一个是音乐系教授葛维廉。"工作组拟公布他们的罪状，将他们驱逐出校，请求彭真指示。[4]18 日晚，彭真致电毛泽东，转报蒋南翔的《关于燕京大学"三反"斗争情况的报告》，表示通过三反斗争，已经对"统治着燕京大学的资产阶级思想，特别是崇美思想，进行了一次摧毁性打击"。彭真同时向毛泽东请示如何处理这两位"美帝国主义分子"，是否可以公布罪状，将他们驱逐出校。19 日，毛泽东批示周恩来，请他考虑"与蒋南翔、钱俊瑞会谈一次。" 20 日，周恩来批示彭真，约陆定一、蒋南翔、钱俊瑞、李乐光、徐冰、文教委副秘书长范长江等人谈话。25 日，周恩来召集文教委、宣传部、统战部和京津主管高校的负责人开会，讨论"三反"和思想改造运动中应注意和解

[1] Extracts from Letter from William Gilkey, May 14, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738, p. 659.

[2] 时任燕大助理机械工程师，曾担任燕京大学附属职工学校校长，他是丁荫夫妇的女婿。

[3] 燕京研究院编：《燕京大学人物志（第 2 辑）》，北京：北京大学出版社，2002 年，第 130 页。[Institute of Yenching Studies (ed.). *Biographical Dictionary of Yenching University (Vol. 2)*, Beijing: Peking University Press, 2002, p. 130.]

[4] 《蒋南翔同志关于半个月来燕京大学三反斗争情况向彭真同志的报告》（1952 年 2 月 18 日），中共北京市委政策研究室编：《中国共产党北京市委员会重要文件汇编（1951—1952)》，1955 年 5 月 1 日，第 164 页。

决的问题。3 月 13 日，中央发出《关于在高等学校中进行“三反”运动的指示》。[1]

在审讯期间，葛维廉最终签署了一份详尽的忏悔书，以便能尽快回国。他写公开信恳求政府原谅他的反人类罪行，但对间谍罪坚持否认。在写完忏悔书的三天后，葛维廉被释放，乘火车去天津，10 天后启程前往香港。[2]丁荫先是被软禁在家里，最后以美帝国主义分子的罪名被驱逐出境。由于他精神受刺激，在丁路得和葛维廉的帮助下才返回美国。1959 年，包贵思在回忆丁荫的遭遇时感叹“可怜的丁荫冒险留了下来，却得到了一个最坏的结局。”[3]在丁荫被控诉期间，丁荫女婿王希芝写了声明，表态支持政府“将丁荫夫妇驱逐出境”的革命行动。[4]

对于丁荫和葛维廉的罪名，赖朴吾并不相信。在他看来，丁荫是一位品格高尚的工程师，在华从事教育工作达 30 年之久，他是因为有技术专长而被留下，不可能是间谍。赖朴吾认为丁荫没有得到辩护机会。他认为“群众的眼睛是雪亮的”这个口号被滥用了。在这个标准下，意味着“只要大多数人都同意一个有罪结论，那么这个结论就一定是正确的”，而“在当时较为狂热的气氛下，不可能有人不‘自愿’进行自我批评。[5]当时有人试图让赖朴吾来宣布丁荫是间谍，但赖

[1] 彭真传编写组编：《彭真年谱（1949—1954）》第二卷，北京：中央文献出版社，2012 年，第 258—259 页。[Editorial Group of *Chronology of Peng Zhen* (1949–1954), vol. 2, Beijing: Central Party Literature Press, 2012, pp. 258–259.]

[2] Extracts from Letter from William Gilkey, May 14, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738, p. 659.

[3] Note by Grace Boynton, 1959, in Grace Boynton’s Diary, January 26, 1949.

[4] 燕京研究院编：《燕京大学人物志（第 2 辑）》，北京：北京大学出版社，2002 年，第 130 页。

[5] Ralph and Nancy Lapwood, *through the Chinese Revolution*, London: the Garden City Press, 1954, pp. 171-172.



朴吾不肯接受这种做法。[1]

丁荫和葛维廉的遭遇不禁让赖朴吾开始担忧起自己。在运动期间，燕大校友张富培作为工作组成员被派到燕大。期间，赖朴吾作为外籍教师本不需要参加运动，但他主动要求参加，并向张富培请教如何做自我批评。张富培向上级请示后，表示欢迎赖朴吾作自我检查，但不提任何要求。后来，赖朴吾就平时教学中的一些问题，在理学院全体师生大会上作了一次自我批评。他的态度诚恳，严肃认真，到会的师生也没有提出什么意见。[2]

在丁荫夫妇和葛维廉被驱逐出境后，法籍教师邵可侣（Jacques Reclus）也准备回国。1952 年 5 月，邵可侣已经申请了出境签证，但尚未通过，仍留在燕大，直到秋天离开。燕大外籍教师已经所剩无几。[3]

1952 年 4 月，华西协和大学的启真道[4]（Leslie Kilborn）从美部会华北传教士胡本德（Hugh Wells Hubbard）处获悉，“燕大的三个外籍教师中，有两个已经被软禁，而赖朴吾幸免于难”。他还得知，陆志韦和赵紫宸在三反运动中被软

---

[1] Notes from Grace M. Boynton's Diary, January 22, 1950.

[2] 张富培：《竭尽己力服务于人——纪念赖朴吾先生》（1985 年 9 月 28 日），赖朴吾教授纪念册编委会编：《赖朴吾——中国的好朋友》，北京：北京大学出版社，1988 年，第 36 页。[Zhang Fupei. “Serving Others Wholeheartedly—In Memory of Professor Ralph Lapwood” (September 28, 1985), in Editorial Committee for the Commemorative Volume of Professor Ralph Lapwood (ed.), *Ralph Lapwood—A Good Friend of China*, Beijing: Peking University Press, 1988, p. 36.]

[3] Letter from Ralph Lapwood, May 5, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-338-5179, p. 1349.

[4] 启真道，1895 年出生于四川乐山，是华西协合大学的创建者之一启尔德（O. L. Kilborn, 1867—1920）的长子。1913 年，启真道进入多伦多大学维多利亚学院就读，1918 年获多伦多大学生理学硕士和文学学士学位，接着继续攻读医学和哲学博士。1921 年，他与同学启静卿（Janet McClure）结婚，为继承父业重返成都，在华西协合大学任教，教授生理学、药理学、生物化学和医学英语。启真道先后担任华西协合大学教授、医学院院长、医牙学院总院长。1952 年 3 月，启真道夫妇离开成都，到香港大学医学院任教。

禁了。[1]这些消息辗转传到了托事部。

三反运动大约持续了三个月，之后是“清理中层”运动。赖朴吾和南希被告知不要参加这些会议，因为这些会议只限于中国人参加。[2]在这些运动之后，教育部开始全国范围的高等院系大调整。1951 年 11 月，赖朴吾已经得知“由于北大、清华、燕大在教师与专业方面存在着大量的重叠和竞争”，“燕大所有的工程专业将会并入清华”，“文学院和理学院的具体调整计划尚未出台”。除了专业方面的调整，教师也会互换。[3]院系调整的总方针是以培养工业建设干部和师资为重点，着眼于发展专门学院和专科学校，整顿并加强综合性大学，逐步设立函授学校和夜校，并将工农速成中学有计划地纳入各高等学府。[4]具体调整中，北大工学院和燕大工科各系将并入清华，而清华的文、理、法三学院以及燕大的文、理、法各系将并入北大。燕京大学的校名将被撤销。[5]

1952 年 6 月，赖朴吾获悉，燕大校园将成为新北大的所在地。[6]1952 年暑假，燕大制定了院系调整的细节。[7] 在思想改造运动、三反运动、清理中层运动和忠诚老实运动之后，个人私利的观念已经受到严厉批判。大家普遍认识到，个人的得失应该服从整体的利益，个人利益应当顺从国家的利益。因此，绝大多数教师表示愿意服从分配和调动。[8]最终的调整方案将燕大划分为八个部分：

[1] Withers Green’s Letter, April 18, 1952.

[2] Letter from Ralph Lapwood, May 5, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-338-5179, p. 1346.

[3] Letter from Nancy Lapwood, November 30, 1951.

[4] 《全国高等学校院系调整基本完成》，《人民日报》1952 年 9 月 24 日，第 1 版。[“Departmental Adjustment in Higher Education Institutions Nationwide Basically Completed.” *People’s Daily*, September 24, 1952, p. 1.]

[5] 褚圣麟：《我们一定要做好院系调整工作》，《人民日报》1952 年 4 月 21 日，第 3 版。[Zhu Shenglin. “We Must Do a Good Job with Departmental Adjustment.” *People’s Daily*, April 21, 1952, p. 3.]

[6] Letter from Ralph Lapwood, June 29, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738, pp. 631-633.

[7] Letter from Ralph Lapwood, September 26, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-338-5179, p. 1351.

[8] 《全国高等学校院系调整基本完成》，《人民日报》1952 年 9 月 24 日，第 1 版。



机械系、土木系、化工系调入清华；教育系并入北京师范大学；劳动系划归中央劳动干校；政治系调入中央政法学院；经济系划归中央财政学院；音乐系划归中央音乐学院；民族系划归中央民族学院；其余各系并入北大。[1]蔡镏生被任命为新创办的东北人民大学化学系主任。赵萝蕤在院系调整后留在北大外文系任教，但不再担任系主任。侯仁之在北大担任助理教务长，并在新成立的北大地理系担任系主任，张玮瑛被调往中国科学院近代史研究所工作。[2]这一调整标志着在中国教育史上存在了 33 年的燕京大学最终被撤销，其附属机构，如燕大附中和哈佛燕京学社也随之解散。

7 月底，在得知燕大即将撤销后，赖朴吾夫妇在深思熟虑后决定在 10 月返回英国。[3]赖朴吾夫妇在解释离开中国的原因时表示，这是在全面考虑了多个因素后做出的决定。从传教的角度看，中国基督教正在推行自治、自养、自传运动，努力切断与“帝国主义”的联系，“我们在中国的工作范围正在缩小”。中国教会因与外国的关系而备受怀疑，不太欢迎外国人，“这意味着我们在基督教传教领域中几乎找不到立足之地”。从中英关系的角度而言，无论传道会或个人基督徒对新中国抱有同情，但几乎不可能在中西友好关系中发挥作用。朝鲜战争加剧了中西之间的敌意，这种态度在短期内不太可能改变。同时，随着高等教育改革，“我们在学术上的贡献变得不那么必要”，课堂将全面采用中文授课，参考资料也将是中文或俄文，英语授课的教师越来越难找到用武之地。赖朴吾的

[1] 张玮瑛等主编：《燕京大学史稿（1919—1952）》，北京：人民中国出版社，2000 年，第 66 页。

[2] Letter from Nancy Lapwood, February 11, 1953, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738, pp. 655-656.

[3] Letter from Ralph Lapwood, July 31, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738, pp. 635-637.

朋友李约瑟（Joseph Needham）[1]和路易·艾黎（Rewi Alley）[2]也建议他们应该离开。[3]此外，赖氏夫妇的西方同事好友均已离开，而大部分中国同事出于各方面的考虑，避免同赖氏夫妇有太多来往，这使得他们的社交圈越来越小。基于这些原因，赖朴吾夫妇决定回国。10 月 12 日，赖朴吾一家在天津港口启航前往英国。[4] 至此，燕大所有欧美籍外教均已全部离开。

结论

燕大作为一所典型的教会大学，长期处于中西文化、宗教与政治交锋的前沿，其命运折射出新中国知识体制现代化与意识形态统一化进程中的诸多张力。从思想改造运动、三反运动到忠诚老实运动，燕大教职员工的思想政治生活逐渐被纳入国家意识形态话语体系，个体的知识身份、学术自由乃至文化自我认同，在政治运动中被不断重塑、规训与重构。

燕大所经历的政治规训过程，正是教育系统作为国家意识形态机器（Ideological State Apparatus）功能转型的体现。通过一系列政治运动，国家不仅借助行政权力重组高校组织架构，更通过制度化的思想改造工程，将知识

[1] 李约瑟（Joseph Needham, 1900—1995），剑桥大学生物化学和科学史教授，著名左翼人士。1943—1946 年，他在中国各地访问考察，呼吁国际社会给予中国援助。1964 年，李约瑟夫妇访华，受到毛泽东、周恩来等人接见。2009 年，他与白求恩、斯诺等人一起被评为“中国十大国际友人”之一。

[2] 路易·艾黎（Rewi Alley, 1897—1987），新西兰人。1927 年来华工作，在华期间，艾黎结识了斯诺、史沫特莱、宋庆龄、鲁迅、冯雪峰、陈翰笙、黄华等左翼人士，转而同情中国共产党。艾黎的住所成为不少地下党员的活动场所，在租界从事革命活动。1937 年抗日战争全面爆发后，艾黎将养子段士谋送到延安参加革命。国共内战期间，他协助解放军攻占西北。1982 年，北京市授予艾黎“北京市荣誉市民”称号，1990 年被称为“中国的十大国际友人”。赖朴吾对中国工农问题的看法与对中国共产党的支持态度深受艾黎的影响。

[3] Letter from Ralph Lapwood, October 27, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738, pp. 643-644.

[4] Letter from Ralph Lapwood, October 27, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738, p. 645.



分子的言论、行为、情感乃至思维方式纳入社会主义意识形态范畴，确立"忠于党""亲苏反美""反资反帝"的政治价值观。这种规训并非单纯的外在压迫，更是通过教育、学习、检讨与组织生活等多重机制，使知识分子主动"内化"国家权威与政治价值，从而实现政治认同的再生产。冷战语境中的文化政治博弈，使燕大原有的学术制度、宗教属性与国际学术联系体系遭受系统性瓦解。国家权力如何通过教育机构规训知识阶层，如何将文化场域纳入政治建构，是理解国家—社会—知识关系的重要视角。

燕大消亡不仅是机构意义上的终结，更是现代中国大学制度"去殖民化"与"意识形态化"进程的重要标志，在很大程度上是冷战语境下文化政治博弈的结果，反映了国家政权对高等教育领域进行意识形态重构。在冷战初期，中美两国的意识形态对立不仅体现在外交政策与军事部署上，更延伸至教育体系的"规训"层面。作为美国在华文化影响力的象征，燕京大学的课程设置、师资构成与学生群体，长期被视为西方自由主义价值观的传播载体。在新政权成立后，如何通过教育系统清除"帝国主义文化残余"与资产阶级教育思想，建立与新社会意识形态相匹配的知识体系与价值标准，成为国家建构的关键任务。在此过程中，燕京大学的"去西方化"改造与最终撤销，不仅是对"美帝文化侵略"的回应，更是通过高等教育机构的重组，将知识分子纳入国家意识形态框架的系统性工程。燕大的撤销不仅是对这所大学的终结，更代表了中国高等教育体系中西方教育模式与文化的彻底决裂，反映了在大国竞争与全球冷战格局的影响下，教育成为国家意识形态塑造与社会控制的重要阵地。

参考文献

Gilkey, William. Letter, May 14, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738.

Lapwood, Nancy. Letter, November 30, 1951.

——February 6, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738.

Lapwood, Ralph. Letter, May 5, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-338-5179.

——Letter, October 27, 1952, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5738.

Lapwood, Ralph and Nancy. *through the Chinese Revolution*, London: the Garden City Press, 1954.

——December 29, 1951, UBCHEA Archives, Microfilm, RG011-377-5737.

Sailer, Randolph C. *On Religion and Philosophy*, 1980, UBCHEA Archives, RG148-004-0037.

West, Philip. *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952*, Cambridge: Harvard University Press, 1976.

《光明日报》，1951 年 5 月 15 日第 1 版、1951 年 12 月 13 日第 3 版。[Guangming Daily, May 15, 1951, p. 1; December 13, 1951, p. 3.]

《人民日报》，1951 年 4 月 24 日第 1 版、1951 年 4 月 25 日第 5 版、1951 年 5 月 14 日第 1 版、1951 年 5 月 24 日第 1 版。[People's Daily, April 24, 1951, p. 1; April 25, 1951, p. 5; May 14, 1951, p. 1; May 24, 1951, p. 1.]

《天风》，第 11 卷第 23 期，1951 年 6 月 21 日。[Tianfeng, vol. 11, no. 23, June 21, 1951.]

《天风》，第 12 卷第 24—25 期，1951 年 12 月 22 日。[Tianfeng, vol. 12, nos. 24–25, December 22, 1951.]

北京市档案馆、中共北京市委党史研究室编：《北京市重要文献选编（1951）》，北京：中国档案出版社，2001 年。[Beijing Municipal Archives and Party History Research Office of the CPC Beijing Municipal



Committee (eds.). *Selected Important Documents of Beijing (1951)* . Beijing: China Archives Press, 2001.]

陈大白主编：《北京高等教育文献资料选编（1949—1976）》，北京：首都师范大学出版社，2002 年。[Chen Dabai (ed.). *Selected Documents on Higher Education in Beijing (1949–1976)* . Beijing: Capital Normal University Press, 2002.]

陈远：《消逝的燕京》，重庆：重庆出版社，2011 年。[Chen Yuan. *The Vanished Yenching*. Chongqing: Chongqing Publishing House, 2011.]

（法）福柯：《规训与惩罚：监狱的诞生》，刘北成、杨远婴译，北京：三联书店，2003 年。[Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Liu Beicheng and Yang Yuanying. Beijing: Sanlian Bookstore, 2003.]

高等教育部办公厅编印：《高等教育文献法令汇编（1949—1952）》，1958 年。[Ministry of Higher Education Office (comp.). *Collection of Higher Education Laws and Regulations (1949–1952)* ,1958.]

蒋南翔：《燕京大学和辅仁大学清理中层工作的经验》，《党内通讯》第 102 期，1952 年 6 月 11 日。[Jiang Nanxiang. "Experiences from the Rectification of Middle-Level Cadres at Yenching and Fu Jen Catholic Universities". *Party Internal Communications*, no. 102 (June 11, 1952).]

赖朴吾教授纪念册编委会编：《赖朴吾——中国的好朋友》，北京：北京大学出版社，1988 年。[Memorial Album Editorial Committee for Professor Ralph Lapwood(ed.). *Ralph Lapwood: A Good Friend of China*. Beijing: Peking University Press, 1988.]

彭真传编写组编：《彭真年谱（1949—1954）》第二卷，北京：中央文献出版

社，2012 年。[Peng Zhen Biography Editorial Group (ed.). *Chronicle of Peng Zhen (1949–1954)*, vol. 2. Beijing: Central Party Literature Press, 2012.]

燕京研究院编：《燕京大学人物志（第 2 辑）》，北京：北京大学出版社，2002 年。[Yenching Studies Institute (ed.). *Biographical Dictionary of Yenching University*, vol. 2. Beijing: Peking University Press, 2002.]

杨奎松：《燕大挽歌：1948-1952 年一所美国教会大学的“新生”与幻灭》，《“中央”研究院近代史研究所集刊》第 115 期，2021 年 12 月。[Yang Kuishong. “A Lament for Yenching: ‘Rebirth’ and Disillusionment of an American Christian University, 1948–1952”. *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica*, no. 115 (December 2021).]

张德明：《鼎革前后的博弈与调适：1949 年燕京大学的多重面相》，《“中央”研究院近代史研究所集刊》第 110 期，2020 年 12 月。[Zhang Deming. “Game and Adjustment Before and After the Regime Change: Multiple Faces of Yenching University in 1949”. *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica*, no. 110 (December 2020).]

——《红旗下的新气象：1949 年燕京大学的初步改造论析》，《晋阳学刊》2019 年第 3 期。[Zhang Deming. “New Atmosphere under the Red Flag: A Preliminary Analysis of Yenching University’s Initial Reform in 1949”. *Jinyang Academic Journal*, no. 3 (2019).]

张玮瑛等主编：《燕京大学史稿（1919—1952）》，北京：人民中国出版社，2000 年。[Zhang Weiying et al. (eds.). *A Historical Account of Yenching University (1919–1952)* (《燕京大学史稿（1919—1952）》). Beijing: People’s China Publishing House, 2000.]

中共北京市委政策研究室编：《中国共产党北京市委员会重要文件汇编



（1951—1952）》，1955 年 5 月 1 日。[CPC Beijing Municipal Committee Policy Research Office (ed.). *Compilation of Important Documents of the CPC Beijing Municipal Committee (1951–1952)* . May 1, 1955.]

中共中央统一战线工作部编：《统战政策文件汇编》（1—4 册），内部出版，1958 年。[United Front Work Department of the CPC Central Committee (ed.). *Compilation of United Front Policy Documents*, vols. 1–4. Internal publication, 1958.]

中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编 第 1 册》，北京：中央文献出版社，1992 年。[Central Committee Party Literature Research Office (ed.). *Selected Important Documents Since the Founding of the PRC*, vol. 1. Beijing: Central Party Literature Press, 1992.]

中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编 第 3 册》，北京：中央文献出版社，1992 年。[Central Committee Party Literature Research Office (ed.). *Selected Important Documents Since the Founding of the PRC*, vol. 3. Beijing: Central Party Literature Press, 1992.]

Cultural Politics in the Cold War Context: Political Discipline and Institutional Demise at Yenching University

Huili ZHUO https://orcid.org/0009-0002-6011-7166

School of Humanities, Baoshan University

Abstract: Since the establishment of the new regime, the fate of Yenching University has been closely intertwined with changes in the international landscape and domestic political transformations. Following the campaigns of "Thought Reform," the "Three-Anti Campaign," and the "Campaign for Loyalty and Honesty," Yenching's academic and political orientations underwent dramatic realignments. These movements not only dismantled the American-style educational system administratively and shifted toward a Soviet-influenced model emphasizing specialization and practicality, but also profoundly reshaped the ideology of faculty and students through repeated collective study sessions, self-criticism, confessional meetings, and denunciation assemblies. This process ultimately paved the way for the administrative restructuring and closure of Yenching University. By examining the university's experience of political discipline, this paper explores the distinctive role and fate of Christian universities within China's higher education and cultural policies. The political transformation of Yenching University not only reflects the rupture in Sino-Western relations within the Cold War context but also reveals how the logic of state governance deeply permeated the cultural and educational fields, offering important insights into the mechanisms of political control and cultural policy shifts in the early years of the People's Republic of China.

Keywords: Yenching University, Korean War, UBCCC, political discipline, Cold War

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0007



林亨理在华宣教研究

杨建龙 https://orcid.org/0009-0002-6350-6351

金陵协和神学院

摘要：19 世纪末至 20 世纪初，基督教在中国经历了重要的传播与本土化转型。美国美南长老会差会宣教士林亨理（Henry McKee Woods, 1857–1943）在江苏镇江、清江浦、淮安等地，开展了长达四十余年的宣教与社会服务实践。他积极参与官话《和合本圣经》翻译，并通过出版《四书解义适今》《五经解义适今》等著作，探讨基督教与中国文化的融合与对话。此外，林亨理致力于推动医疗宣教、社会救助与禁烟运动，形成"医疗+布道+教育"的宣教模式。林亨理提出"多样中的合一"的教会理念，强调尊重宗派差异，实现属灵合一，推动了环球复兴祷告运动，树立了跨宗派合作与本土化宣教的典范。其事工为近代中国基督教史提供了重要的理论基础与实践经验。

关键词：林亨理、美南长老会、圣经翻译、中西文化对话、教会合一

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0008

19世纪末至20世纪初是基督教在中国传播与本土化进程中的重要转型期。随着鸦片战争后中西文化接触的加深，欧美差会大量进入中国，美南长老会（Presbyterian Church in the United States）在江苏地区建立了较为完整的宣教网络，形成了以福音传播、教育医疗、文化对话为主要特征的跨文化宣教模式。



亨利·麦基·伍兹（Henry McKee Woods, 1857–1943），中文名林亨理，是该差会在华宣教的重要代表之一。林亨理在江苏镇江、清江浦、淮安等地开展了长达四十余年的宣教、翻译、医疗慈善等工作。本文旨在通过系统梳理林亨理的生平与事工，探讨其在宣教、圣经翻译、文字事工、社会服务、文化回应与教会合一等方面的贡献。本文采用文献研究、文本分析等方法，力图为理解近代中国基督教的本土化进程与跨文化宣教实践提供学术分析与历史素材。

一、林亨理的生平与家庭背景

亨利·麦基·伍兹（Henry McKee Woods, 1857–1943），中文名林亨理，又称为林亨利，美国美南长老会（Presbyterian Church in the United States）差会派遣的重要来华传教士。他于 1857 年 8 月 14 日出生在美国俄亥俄州富兰克林的哥伦布（Columbus, Franklin）。[1]父亲本·埃德加·伍兹（Ben Edgar Woods）是该州首位长老会牧师，一直心怀前往海外宣教的梦想；母亲玛利亚·库珀·贝克（Maria Cooper Baker）亦是一位虔诚的基督徒，常常祈愿子女能去海外宣教。[2]林亨理家族中超过三十人曾担任传教士从事宣教工作。他的两位弟弟林嘉善（Edgar Archibald Woods）与林嘉美（James Baker Woods）均是美南长老会在中国的医学宣教士，兄弟三人先后投入在华宣教事业。林亨理自幼深受美国南方长老会著名神学家兼讲道家罗伯特·L·达布尼（Robert L. Dabney）博士的影响。达布尼博士是他家的常客，以其深邃的学术思想、极具感染力的讲道、以及对学生无微不至的关怀，成为林亨理生命中的重要导师。[3]

[1] "Henry McKee Woods (1857-1943)," n.d., accessed May 11, 2025, https://ancestors.familysearch.org/en/K883-YK1/henry-mckee-woods-1857-1943.

[2] 盛观熙：《近代来华基督教传教士略传》，北京：中国文史出版社，2014 年，第 304 页。

[3] Henry M. Woods, *Robert Lewis Dabney: Prince Among Theologians and Men* (Richmond, VA: The Presbyterian of the South, 1936), reprinted at PCA Historical Center, accessed May 12, 2025, https://www.pcahistory.org/documents/dabneytribute.pdf.



林亨理 1873 年至 1877 年就读于弗尼吉亚大学，期间修读了哲学、文学和修辞学、拉丁文、希腊文、法文等课程，[1]为日后的圣经翻译打下语言学基础与学术素养。1877 年至 1878 年在弗吉尼亚州沃舍姆学院（Worsham Academy）担任教师，后于 1878 年至 1880 年在奥格登学院（Ogden College）任教授。[2] 1880 年赴英国苏格兰，先后在爱丁堡自由教会学院（Free Church College of Edinburgh）及爱丁堡大学新学院（New College University of Edinburgh）进修，[3] 1881 年至 1883 年又进入纽约联合神学院（Union Theological Seminary）深造。1893 年，林亨理获汉普顿–悉尼学院（Hampden-Sydney College）授予神学博士（Doctor of Divinity）学位，1926 年获授该校法学博士（Doctor of Laws）学位。[4]

1883 年 10 月，林亨理由美国南长老会西汉诺威长老会（West Hanover Presbytery）正式按立为牧师。[5]同年 10 月 9 日，他与约瑟芬·安德伍德（Josephine Underwood, 1858–1920）在美国肯塔基州鲍灵格林（Bowling Green, Kentucky）成婚。[6]二人育有至少四子两女，其中林乐喜（Josephine Underwood Woods, 1886–1972）与林利莉（Lily Underwood Woods, 1894–1983）后来均来华传教。首任妻子去世后，林亨理 1923 年与美南长老会来华女宣教士

[1] *A Catalogue of the Officers and Students of the University of Virginia. Fiftieth Session. 1873-1874* (Lynchburg: Virginian Book and Job Print, 1874), p. 16; *A Catalogue of the Officers and Students of the University of Virginia. Fifty-Third Session. 1876-1877* (Richmond: Whittet & Shepperson, 1877), pp. 14, 17, 20.

[2] Woods, *Robert Lewis Dabney: Prince Among Theologians and Men*.

[3] “Woods, Henry Mckee,” accessed August 31, 2024, https://collections.ed.ac.uk/alumni/record/68138?highlight=*:*.

[4] Woods, *Robert Lewis Dabney: Prince Among Theologians and Men*.

[5] Woods, *Robert Lewis Dabney: Prince Among Theologians and Men*.

[6] “Missionary News,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 14 (1883), p. 498.

格蕾丝·泰勒·伍兹（Grace Taylor Woods, 1871–?）再婚。[1]

1883 年 10 月，林亨理加入对华宣教事业，携带新婚妻子启程来华。1883 年秋天，美南长老会决定在镇江开辟传教站。1884 年，林亨理夫妇抵达中国，1 月 24 日二人在上海加入了美南长老会在江苏镇江的差会。[2]二人到达镇江，加强了镇江的宣教工作。[3]1887 年转至清江浦，林亨理与赛兆祥（Absalom Sydenstricker, 1852–1931）合作开拓江苏北部地区的宣教站，1904 年起移驻淮安府直至 1927 年[4]。林亨理精通中文，致力于中西文化交流，主编《圣经百科全书》（*A Chinese Bible Encyclopedia*），著有《四书解义适今》（*A Commentary on the Four Books, Adapted to Modern Times*）、《五经解义适今》（*A Commentary on the Five Classics, Adapted to Modern Times*）、《我们无价的遗产：基督教教义研究及其与罗马公教的对比》（*Our Priceless Heritage: A Study of Christian Doctrine, In Contrast with Romanism*），并于 1896 年至 1904 年参与了官话《和合本圣经》的翻译工作。

林亨理与第二任妻子于 1928 年退休后返回美国，定居美国新泽西州文特诺（Ventnor），继续参与教会事工。[5]自 1937 年起荣誉退休，1943 年 12 月 2 日，他在佛罗里达州圣彼得堡（St. Petersburg, Pinellas）去世，享年 86 岁，安葬于弗吉尼亚州夏洛茨维尔市枫林公墓（Maplewood Cemetery, Charlottesville）。[6]

---

1 盛观熙：《近代来华基督教传教士略传》，第 305 页。

2 “Missionary News,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 15 (1884), p. 65.

3 Henry F. Williams, *In Four Continents: A Sketch of the Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.* (Richmond, VA: Presbyterian Committee of Publication, 1910), p. 54.

4 当时的淮安府是一个府级城市，辖区包含六个县。淮安府的府城位于今天的江苏省淮安市淮安区。

5 Woods, *Robert Lewis Dabney: Prince Among Theologians and Men*.

6 “Rev Henry McKee Woods (1857-1943) - Find a Grave Memorial,” n.d., accessed May 10, 2025, https://www.findagrave.com/memorial/105041883/henry-mckee-woods.



二、在华宣教活动及其策略

美南长老会在中国的著名传教士包括司徒雷登、赛兆祥等人。美南长老会的赛兆祥（Absolam Sydenstricker，1852-1931）是第一位进入江苏北部地区的新教传教士，[1]后被誉为该差会在苏北宣教的总设计师。1887 年赛兆祥自徐州沿京杭大运河南下，途经宿迁，清江浦，淮安等地巡回布道。[2]赛兆祥不断开辟传教站，使差会在江苏北部城乡扎根。

林亨理自 1884 年抵达中国后，开始了长达四十余年的宣教生涯，他的宣教活动最初在江苏镇江展开。南长老会在赛兆祥抵达清江浦后不久，即差派林亨理与其弟林嘉美前往清江浦。[3]1887 年林亨理和赛兆祥搬到了清江浦。[4]清江浦位于京杭大运河沿线，是南北交通要道，林亨理等人以此为据点，开展了教堂布道、圣经培训、探访乡村、传教士探访，以及广大乡村的福音拓展工作，显著提升了福音在当地的传播。[5]

此外，林亨理还以强烈的责任感回应美国差会的邀请。1891 年他在美国家乡休假期间，被推选为美南长老会总会海外差传部代理秘书。随后，虽再度被推选为正式秘书，但他坚决婉拒，特致函大会委员会，郑重表示："我在深思与恳切祷告后，决定婉拒大会的委任，继续留在中国。除非因健康问题或国内无人可以承担该职，我不认为自己应当返回美国。"[6]他进一步指出中国当前的属

---

[1] 顾建国：《江苏地方文化史·淮安卷》，南京：江苏人民出版社，2019 年，第 411 页。

[2] 姚兴富：《江苏基督教史》，北京：社会科学文献出版社，2018 年，第 30 页。另参见潘澜：《情繋清江浦》，2018 年 6 月 25 日，https://www.thepulseweb.org/?page_id=1605，2025 年 5 月 10 日引用。

[3] 毛鼎来：《名寺名庙》，名城淮安系列丛书，北京：中国文史出版社，2012 年，第 127 页。

[4] "Editorial Notes and Missionary News," *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 18 (1887), p. 484.

[5] Williams, *In Four Continents: A Sketch of the Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.*, p. 58.

[6] "Missionary News," *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 24 (1893), p. 595.

灵需要极为迫切，宣教工人极其短缺，自觉“必须继续留守工场”。[1]这一立场充分展现了其对华宣教事业的高度忠诚与坚定使命感。

同年，林亨理在致《教务杂志》（*The Chinese Recorder and Missionary Journal*）的信中高度评价了“宣教新闻”（Missionary News）栏目，认为该栏目是期刊最具价值的部分，并建议编辑部进一步加强其内容，鼓励在华宣教士记录个人宣教经历、归信个案及圣灵工作的具体事例。林亨理指出，该栏目能够有效回应基督徒读者对宣教动态的高度关切，增强海内外教会对中国宣教实践的了解，并促进全球信徒持续以代祷与实际行动支持在华宣教事业，[2]体现了其对宣教信息传播与全球宣教网络建设的高度重视。

1895 年美南长老会于 9 月初在上海召开年会，有很多宣教士参加，林亨理以“祷告如何贯穿宣教历史”为题发言，[3]强调祷告与圣灵工作的核心地位。1904 年，林亨理被差派至淮安府传教，并负责所有事工。[4]他们起初租赁民房作为宣教据点，随后购入该房产并加以改建，设立诊疗所。此后又购置一座两层楼房，改建为外中内西式的教堂，并于 1905 年正式命名为“福音堂”，同期在西长街设立分院，进一步拓展医疗与宣教工作。[5]这里的福音事工包括每周安息日两场聚会、主日学和每周祷告聚会，诊疗日还会安排 1.5 至 3 小时的布道。[6]传教模式以“医疗+布道+教育”的综合方式，兼顾属灵与社会关怀，成为宣教创新模式的典范。

---

[1] “Missionary News,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 24 (1893), p. 595.

[2] Henry M. Woods, “Letter from the Home Land,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 22 (1891), p. 582.

[3] “Editorial Comment,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 26 (1895), pp. 495–496.

[4] Williams, *In Four Continents: A Sketch of the Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.*, p. 69.

[5] 毛鼎来：《名寺名庙》，第 127 页。参见荀德麟等：《淮阴史事编年》，南京：江苏科学技术出版社，1993 年，第 137 页。

[6] Williams, *In Four Continents: A Sketch of the Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.*, p. 70.



1917 年 12 月 9 日当周，林亨理与多位同工在淮安连续举办了每日三场的大型布道会。此次布道活动采用了多渠道宣传策略，包括在全城范围内张贴大、中、小型宣传海报，并通过邮局向个人发送邀请函，有效扩大了活动的社会影响力。布道会期间出席情况踊跃，晚间场次平均到会人数达 330 人，听众普遍表现出高度的专注与属灵回应。最终，共有 53 名听众签名表示决志归信基督，并随即被纳入查经班，接受系统性的信仰培训。值得注意的是，参与者中包含了相当数量的中年商人和地方乡绅，显示出宣教事工在社会中上阶层的渗透力；另有 23 位女性慕道者亦加入信仰学习行列，反映出女性群体对基督教的积极接纳。[1]

三、圣经翻译与文字事工

林亨理不仅是一位杰出的宣教士，也是重要的圣经翻译者与文字工作者。在圣经汉译史上，《和合本圣经》可谓影响深远。1890 年，上海召开传教士大会，正式提出翻译《和合本圣经》的计划。会议决定，将推出深文理、浅文理和官话三种不同语体的译本，即“圣经唯一，译本则三”。大会同时选出了不同文体译本的执委会成员和翻译委员会，不过由于各种原因，人员不断变动。

官话翻译委员会的鲍康宁(Frederick W. Baller)，后由于健康原因辞职，其工作由林亨理继任。从 1896 年开始，林亨理也成为了官话执行委员会的会员。[2] 林亨理参加了官话译本翻译委员会 1898 年第一次会议，1899 年的第二次会议，1900 年 12 月 4 日至 1901 年 6 月 1 日的第三次会议，但没有参加 1901 年底和 1903 年下半年的会议。[3]1904 年林亨理因着在淮安布道事工繁忙的原因，退出

[1] “New Items,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 49 (1918), p. 209.

[2] 尤思德：《和合本与中文圣经翻译》，蔡锦图译，香港：国际圣经协会，2002 年，第 214 页。

[3] 尤思德：《和合本与中文圣经翻译》，第 229、256、266、268 页。

了官话《和合本圣经》的翻译，没有选出任何接替者。[1]林亨理主要负责《马太福音》后半部分、《马可福音》前半部分、《加拉太书》、《以弗所书》和《哥林多后书》的一半。他预计负责的福音书部分将在 1899 年夏季会议上进行最终修订，书信部分已经仔细修订过一次，但仍需在提交委员会前继续完善。[2]

翻译委员会的成员富善（Chauncey Goodrich）对林亨理评价如下：

> 林亨理博士是满有教养和高雅的人，他举止庄重，极有风度，而且在辛勤地工作之后，不会放弃达到的确实成果。他是我们中间最好的希腊文学者，而且知道每一个希腊文词汇和虚词的准确意思。[3]

林亨理以深厚的希腊文造诣为翻译工作奠定了坚实的学术基础，这种能力在译经团队对新约希腊原文的逐字推敲中至关重要。同时，他庄重高雅的举止和不放弃成果的坚持，反映出跨文化翻译工作所需的品格。这种学术与人格的双重修养，使他在官话《和合本圣经》翻译中成为不可或缺的协调者与质量把关者。

除圣经翻译外，林亨理在中文文字事工方面同样贡献卓著。他主持编纂了四卷本的《中文圣经百科全书》，为中国基督徒和研究者提供了详实的圣经释义与历史背景资料。此外，他还致力于将中国儒家经典以基督教视角重新解读，分别出版了《四书解义适今》与《五经解义适今》。[4]

---

1 尤思德：《和合本与中文圣经翻译》，第 214 页。

2 J. R. Hyres, “Bible Revision—Status of the work Dec. 31, 1898,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 30 (1899), p. 206.

3 Goodrich, “The Experience of a Bible Translator,” *China Mission Year Book*, 1913, p. 378. 转引自尤思德：《和合本与中文圣经翻译》，第 257 页。

4 “Books in Preparation,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 36 (1905), pp. 417, 528, 581, 646; “Books in Preparation,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 37 (1906), pp. 163, 277, 401, 458, 515, 577; “Books in Preparation,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 38 (1907), p. 51.



林亨理还以英文出版了《我们无价的遗产：基督教教义研究及其与罗马公教的对比》一书，是总结美南长老会属灵遗产的重要英文著作。书中以圣经为基础，论证了新教信仰为基督与使徒传承的原始基督信仰，强调教会元首惟有基督。林亨理系统批判了罗马天主教的教义偏差，包括教皇制度、赎罪券、弥撒献祭与偶像崇拜等，指出其对信徒良心和救恩真理的侵害。他呼吁新教徒坚持圣经真道，传扬纯正福音，警惕教义妥协，并强调家庭教导的重要性。[1]全书体现了林亨理对教会纯正性的坚持与跨文化宣教的深刻洞察。

四、医疗与慈善

林亨理深刻认识到宣教与社会服务之间的密切联系，其在华的医疗慈善实践不仅大大提升了美南长老会的社会影响力，也为基督教在中国树立了良好的公众形象。1888 年，他的弟弟林嘉善在清江浦设立了当地首家西医门诊，1892 年正式收到当地官府的批文，挂牌成立仁慈医院，[2]鼎盛时期是美南长老会全球规模最大的教会医院。1894 年，另一位弟弟林嘉美（Dr. James Baker Woods）亦加入医疗团队，进一步拓展了医疗宣教的规模与影响。[3]

根据 1909 年统计，仁慈医院全年共接诊约 15,000 名患者。除为患者提供医疗服务外，医院和诊所还成为传福音的重要渠道，病房中经常开展布道活动，结合属灵关怀与医疗服务，体现了“医疗宣教”的综合策略。[4]1935 年，林嘉美退休后，由钟爱华医生（L. Nelson Bell, 1894–1973）接任院长。值得一提的是，钟爱华的次女钟路得（Ruth McCue Bell, 1920–2007），即美国著名布道家葛培理（Billy Graham）之妻，亦出生并成长于淮安，见证了仁慈医院及林氏家族医

[1] Henry M. Woods, *Our Priceless Heritage: A Study of Christian Doctrine, In Contrast with Romanism*, 2nd ed. (Harrisburg, PA: The Evangelical Press, 1941), pp. 205–209.

[2] 盛观熙：《近代来华基督教传教士略传》，第 306 页。

[3] 姚兴富：《江苏基督教史》，第 31 页。

[4] Williams, *In Four Continents: A Sketch of the Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.*, p. 60.

疗宣教事业的持续影响。[1]

林亨理本人亦多次参与赈灾和公共福利事务。1906 年，淮安连遭持续强降雨，导致夏粮与秋粮全面绝收，灾情异常严峻。洪灾过后，当地又爆发了大规模的瘟疫，进一步加剧了社会危机。仁慈医院的林嘉美医生免费为灾民诊疗，自己却感染了伤寒病，痊愈后出现听力障碍。1907 年，林亨理与张兆垣共同发起"以工代赈"，筹措粮食，修复水灾冲毁的堤坝，帮助灾民渡过难关。[2]

1894 年，林亨理向《教务杂志》撰文，呼吁在华基督徒与宣教士共同关注英国政府设立的鸦片调查委员会（Opium Commission）所展开的调查，强调应揭示鸦片对中国社会带来的严重身体、道德及社会破坏。林亨理指出，尽管世俗媒体普遍维护鸦片贸易利益、贬抑反对者，但基督徒与宣教群体应以实地观察与第一手经验为基础，系统记录鸦片对民众健康及社会伦理的实际影响。他进一步倡议联合本地官员及医学专家提供客观证词，并建议《教务杂志》收集并汇编相关材料，作为对抗鸦片贸易道德败坏的重要出版平台。[3]值得注意的是，《教务杂志》在同期刊文中回应了林亨理的倡议，呼吁全体在华宣教士及信徒同心代祷。根据 1900 年 4 月 12 日中国反对鸦片联盟公布的捐款名单，林亨理与另一位捐助者各捐赠 10 美元，位列该名单的最高金额捐赠者之列，体现了其在社会伦理问题上的积极实践。[4]

五、对中国文化的思考

林亨理作为跨文化宣教士，深刻认识到基督教在中国传播必须回应和尊重

[1] 盛观熙：《近代来华基督教传教士略传》，第 304–307 页。

[2] 荀德麟等：《淮阴史事编年》，第 137–138 页。

[3] Henry M. Woods, "The Opium Question," *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 25 (1894), p. 138.

[4] W. H. Park, "Anti-Opium League in China. Contributions," *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 31 (1900), p. 268.



本土文化。1896 年，他在《教务杂志》中提出以“天纪”取代“西历”作为“基督纪元（Christian Era）”的中文译名，意在消除“基督教是西方宗教”的误解，体现了其对基督教中国化的早期探索。[1]“天纪”概念结合了中国传统“天命”“天道”的思想，意在表明基督降生为上天旨意的彰显，具有高度的语境适应性。

1907 年 4 月 25 日至 5 月 6 日，林亨理参与了在上海举行的中国百年宣教大会（Centenary Missionary Conference）。该会议专门就祖先崇拜（Ancestral Worship）问题进行了基督教立场的调查与讨论，林亨理作为相关委员会成员参与了此项具有重要文化和神学意义的议题研究，[2]体现了他在面对中国传统宗教实践时的积极参与与回应。

此外，林亨理针对宣教士对是否应在教会学校中教授中国经典存在争议，提出了折中且创新的方案。1897 年林亨理致信《教务杂志》，他正在筹备有关中国经典的注释工作：

> 众所周知，在我们宣教士同工中，关于是否应在教会学校中教授中国经典存在两种意见：有的认为应当教授，有的则认为不应教授。我们许多人都认同双方论点各有其合理性。我目前工作的目标是，尽可能减少对在教会学校中教授经典的反对意见，具体做法是从基督教立场对经典文本进行诠释。我将参考并基本遵循中国传统注释家的解释，只要这些解释不与基督教真理相冲突；但对于文本及已有权威注释中与圣经相违背的内容，我的目标是予以纠正，并从基督教的立场，依据圣经与科学的原理，提供对相关问题的正确定义。[3]

[1] Henry M. Woods, “天历 or 西历,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 27 (1896), pp. 404–405.

[2] “The China Centenary Missionary Conference,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 37 (1906), pp. 316, 319, 322.

[3] “Our Book Cable,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 28 (1897), p. 244.

他倡议以基督教立场注释中国经典，保留其中不与基督教信仰冲突的内容，剔除与圣经教义相悖的部分，以便在尊重中国文化的同时传达福音真理。他先后编写并出版了《四书解义适今》和《五经解义适今》这两部著作。

1909 年，《教务杂志》针对《四书解义适今：论语》部分发表书评，认为林亨理以时代性视角评价孔子，既肯定其伦理思想的高度，又指出其因未获“基督之光”而具有根本局限。林亨理通过大量西方哲学家如孟德斯鸠、柏拉图等人的引文，将孔子定位为伟大思想家之一，但明确否认其具有宗教救主的地位，为基督徒学生提供了学术与信仰并重的思考路径。本书风格与朱子学派相似，但行文更为简明，被视为基督徒学者探讨中西伦理思想关系的必读之作。[1]

继而在 1910 年《教务杂志》进一步评介《四书解义适今：大学、中庸》部分，称赞林亨理在批评孔子“以孝道牺牲真理”及朱熹“淡化有位格之神教义”的同时，注释风格保持优雅得体，始终坚持真理，避免无谓争辩，因而必将受到基督教教师的热烈欢迎。[2]

1913 年，《教务杂志》对《四书解义适今：孟子》进行了系统书评，称该书不仅强调“为善”的伦理追求，更指出孟子伦理实践缺乏属灵动力，唯有基督信仰可赋予其道德教导以实现的力量。林亨理巧妙地将孟子与西方思想家如林肯、华盛顿、托克维尔等对比，且多处将引用语翻译为流畅中文，提升了可读性。书评亦肯定了其在纠正中国传统文化对圣贤绝对权威的盲目信仰方面的努力，特别是批判了“不孝有三，无后为大”对多妻制的伦理误导，并提出基督信

---

1 B. C. Patterson, “Commentary on the Four Books, Adapted to Modern Times. By Rev. H. M. Woods. Vol. I, Analects. 40 cents,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 40 (1909), pp. 469–470.

2 W. A. P. M., “四书解义适今. A Commentary on the Four Books, adapted to modern times. By Henry M. Woods, D.D. The Analects, Great Learning and Doctrine of the Mean. Price 20 cents and 12 cents. C. L. S., Shanghai,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 41 (1910), p. 565.



仰为家庭伦理提供了更为完善的价值基础。[1]

至 1919 年，《教务杂志》对林亨理的《五经解义适今》予以高度评价。他在该书序言中明确提出，五经是理解中国民族性与伦理道德不可或缺的基础文献，但应以批判性视角审读，揭示其中虚假神祇崇拜、纳妾及占卜等不符圣经教义之内容。林亨理特别借用孟子“宁无《尚书》，勿尽信之”的警语，强调儒学经典并非无误权威。[2]书中对《周南》《召南》及“诗三百”等误读进行了学术性纠正，并结合蔡沈的《诗经集传》、毛亨的《毛诗传》、雍正的《御注诗经》等权威注释，在尊重中国传统的基础上融入基督教批判与更新的神学立场。[3]

1918 年，林亨理在《教务杂志》发表《基督教对中国生活独特贡献是什么？》（What is the Special Contribution of Christianity to Chinese Life?），系统阐述了他对基督教与中国文化关系的理解。他以基督教不是旧制度的补充，而是新的生命根基为中心论点，强调基督信仰具有更新中国人心灵与社会结构的独特能力。林亨理肯定了旧有的宗教与道德信仰中的良善，批评了儒家伦理体系虽具高尚目标但缺乏属灵动力的困境，指出唯有通过人与基督建立生命关系，才能实现“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”等儒家理想。文章进一步提出，基督教不仅提供了个人道德更新（如孝道的属灵升华），还将深刻影响婚姻伦理（反对纳妾）、家庭教育、国家治理（消除党争与贪腐），以及提升劳动与服务的尊严。林亨理认为一切真实且值得拥有的美好事物，都是基督教的恩赐。基督教将通过其神圣之触，将其他信仰体系中徒劳摸索的善转化

---

[1] Chang Yung Hsun, “Commentary on the Four Books 四书解义适今孟子. By Rev. Henry M. Woods, D. D. Mencius. In two Volumes. pp.418. C. L. S., Shanghai,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 44 (1913), pp. 51–52.

[2] 林亨理（Henry M. Woods）:《五经解义适今：书诗》，上海：基督教文学会，1917 年，英文序言，第 2 页。

[3] 林亨理：《五经解义适今：书诗》，英文序言，第 3 页。

为现实，正因为基督是道路、真理、生命，福音是神的大能，要救一切相信的人。[1]

在回应中国文化与基督教信仰关系的问题上，林亨理曾于1888年在《教务杂志》发表《福音是外邦人唯一的希望》（The Gospel the Only Hope of the Heathen）。该文针对署名Hopeful的文章提出反驳，指出其异教徒可凭良知与道德行为得救的观点缺乏圣经依据，违背了“唯独信心称义”的核心教义。林亨理强调，所有人皆处于罪中，唯有通过信靠基督和听闻福音方可得救。他特别批评了将中国儒生的道德行为作为属灵生命证据的做法，指出其忽视了人类本性的败坏及属肉体的心思与神为仇的圣经真理。林亨理总结道：唯有圣灵重生人的内心，才能带来真实的属灵渴望，福音是异教徒得救的唯一盼望。[2]

这种结合批判与尊重的方法体现了 19 世纪末基督教对中国文化“成全论”（fulfillment theory）的典型特征，主张基督教为中国文化中的“真理种子”提供属灵成全。通过文字事工和学术著作，林亨理不仅为中国基督徒提供了研究中西伦理思想关系的重要资料，也为今日基督教中国化研究提供了宝贵的历史样本。

六、对中国教会的影响

林亨理不仅在宣教与文化工作中具有开创性贡献，其对教会合一问题的深刻思考亦具有长远的历史影响。1913 年，他在《教务杂志》中发表了题为《真正的合一》（*True Unity*）的文章，深入探讨了基督教教会“真正的合一”问题。

林亨理在文中引述培根《宗教中的合一》（*Unity in Religion*）的论断，强

[1] Henry M. Woods, “What is the Special Contribution of Christianity to Chinese Life?,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 49 (1918), pp. 645–649.

[2] Henry M. Woods, “The Gospel the Only Hope of the Heathen,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 19 (1888), pp. 376–81.



调真正的合一并非外在制度或组织的统一，而是建立在信仰与属灵同情、合作基础上的内在合一。圣经所讲的“教会合一”，并不要求所有基督徒隶属于单一的教会机构。自使徒时代起，基督教便已在多元的教会结构中发展，地上的信徒共同组成了一个以天上的基督为元首的“属灵的教会团体”，而非地上的统一实体。林亨理认为，正如各国可以自主选择其政治制度，各教会亦应保有自身在礼仪、治理及教义上的独立与差异。[1]

他进一步提出“多样中的合一（unity in diversity）”的理念。不同教会的存在，实乃上帝赋予人类不同性情与属灵恩赐的体现。各教派在信仰实践与事奉中各有侧重，彼此补充，共同构建出完整的福音真理图景。林亨理强调，基督徒应以宽容与尊重的态度接纳差异，以“和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐的合而为一”为目标。[2]

此外，林亨理对“分裂（schism）”一词进行了释义反思。他指出，罗马教会以教会组织标准判定他者为“分裂者”的做法，背离了圣经精神。真正的“分裂”，应是指教会某部分拒绝承认愿意与之团契的弟兄姊妹，否认其为基督身体的一部分。林亨理强调，每个教派都需从其他教派学习，只有在彼此尊重和承认的基础上，才能共同完成单一教会无法独立承担的普世事奉使命。[3]

最后，林亨理援引怀特利大主教（Archbishop Whateley）观点，反对教会内部毫无根据的自负（unwarranted assumption），并呼吁各教派以“以基督耶稣的心为心”，谦卑彼此相顾，避免狭隘的宗派主义。他期望中国教会能在多样性的基础上实现合一，共同回应主耶稣“使他们合而为一”的祷告。[4]林亨理的“真

---

[1] Henry M. Woods, “True Unity,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 44 (1913), pp. 335–337.

[2] Woods, “True Unity,” pp. 337.

[3] Woods, “True Unity,” p. 338.

[4] Woods, “True Unity,” p. 339.

正的合一”思想，不仅是对早期普世教会传统的呼应，更为中国教会的本土化、多元合作提供了重要的神学基础，具有深远的历史与现实意义。

1923 年 12 月，林亨理的夫人在上海参加一次晚间聚会时，深受圣灵感动，强烈意识到为世界灵魂得救代祷的迫切性。林亨理夫妇遂向上海二十余位同工发出邀请，召集他们于 1924 年 1 月 1 日共同在上海举行代祷聚会，为全球属灵复兴祷告。是日，环球复兴祷告运动正式开始。该运动很快获得来自美国、英国、印度及其他地区众多信徒的积极响应，逐渐发展为一个跨国、跨教派的祷告运动。1925 年 6 月，环球复兴祷告运动在上海苏州路新天安堂（Union Church）举行为期十日的复兴大会，极大促进了上海本地教会的属灵复兴。此次聚会期间，多位青年信徒献身宣教事工，其中包括日后成为教会重要领袖的计志文与赵世光，两人后续在华人教会事奉中均发挥了深远影响。[1]

结语

林亨理作为 19 世纪末至 20 世纪初美国美南长老会在华的重要宣教士，其生平与事工充分展现了一位跨文化宣教者的多重角色与深远影响。从江苏镇江到清江浦、淮安，他以高度的责任感和灵性热情参与教会建立、布道、医疗与社会慈善，形成了“宣教—服务—文化适应”的立体工作模式。

在圣经翻译与文字事工方面，林亨理以学者的严谨参与了官话《和合本圣经》新约的翻译工作，并通过重新诠释中国经典探索基督教与中国文化的融合路径。他的学术著作为中西文化对话提供了宝贵资料，体现了基督教中国化的早期尝试。在社会服务方面，林亨理及其家族通过仁慈医院的医疗宣教模式，积极回应中国社会实际需要，并通过灾害救援和反对鸦片运动将基督教伦理精神付诸实践。这种“服务即宣教”的理念对提升基督教在华形象和民众接受度起

[1] 陈福中：《倪柝声传》，第四章。本书为网络获取的电子书，无页码，引用时以章节标题标识。



到了积极作用。尤为重要的是，林亨理探讨了教会合一的深刻理念。他主张尊重宗派差异，实现“多样中的合一”，强调属灵关系高于制度整合，推动了环球复兴祷告运动，树立了跨宗派合作的典范。

综合来看，林亨理的事工不仅极大丰富了近代中国基督教史，也为后世的宣教实践、教会治理、文化适应与跨宗派对话提供了理论基础与实践范式。他的贡献彰显了一个宣教士如何在忠于信仰的同时，最大程度尊重与融入接受文化，成为中西文化交流与基督教本土化研究的重要历史人物。

参考文献

陈福中：《倪柝声传》，电子书，网络获取。[Chen Fuzhong. B*iography of Watchman Nee*. E-book.]

顾建国：《江苏地方文化史·淮安卷》，南京：江苏人民出版社，2019 年。[Gu Jianguo. *A Cultural History of Jiangsu: Huai'an Volume*. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2019.]

林亨理（Henry Mckee Woods）：《五经解义适今：书诗》，上海：基督教文学会，1917 年。[Woods, Henry Mckee. *A Commentary on the Five Classics, Adapted to Modern Times*. Vol. 1, *The Book of History*; Vol. 2, *The Book of Poetry*. Shanghai: Christian Literature Society, 1917.]

潘澜：《情繫清江浦》，发布于 2018 年 6 月 25 日，https://www.thepulseweb.org/?page_id=1605，引用日期：2025 年 5 月 10 日。[Pan Lan. "Qingjiangpu, My Sentimental Tie." Published on June 25, 2018. Accessed May 10, 2025. https://www.thepulseweb.org/?page_id=1605.]

盛观熙：《近代来华基督教传教士略传》，北京：中国文史出版社，2014 年。

[Sheng Guanxi. *Modern Christian Missionaries in China*. Beijing: China Literature and History Publishing House, 2014.]

荀德麟等：《淮阴史事编年》，南京：江苏科学技术出版社，1993 年。[Xun Delin et al. *A Chronological Record of Historical Events in Huaiyin*. Nanjing: Phoenix Science Press, 1993.]

姚兴富：《江苏基督教史》，北京：社会科学文献出版社，2018 年。[YAO Xingfu. *A History of Christianity in Jiangsu*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2018.]

尤思德：《和合本与中文圣经翻译》，蔡锦图译，香港：国际圣经协会，2002 年。[Zetzsche, Jost Oliver. *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible translation in China*. Translated by Daniel K. T. Choi. Hong Kong: International Bible Society (H.K.) Ltd, 2002.]

A Catalogue of the Officers and Students of the University of Virginia. Fiftieth Session. 1873–1874. Lynchburg, VA: Virginian Book and Job Print, 1874.

A Catalogue of the Officers and Students of the University of Virginia. Fifty-Third Session. 1876–1877. Richmond, VA: Whittet & Shepperson, 1877.

"Books in Preparation." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 36 (1905), pp. 417, 527–528, 580–581, 645–646.

"Books in Preparation." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 37 (1906), pp. 162–163, 277–278, 401–402, 458, 514–515, 577.

"Books in Preparation." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 38 (1907), pp. 50–51.

Chang, Yung Hsun. "Commentary on the Four Books 四书解义适今孟子. By Rev.



Henry M. Woods, D. D. Mencius. In Two Volumes. pp. 418. C. L. S., Shanghai." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 44 (1913), pp. 51–52.

"Editorial Comment." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 26 (1895), pp. 494–397.

"Editorial Notes and Missionary News." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 18 (1887), pp. 483–487.

"Henry McKee Woods (1857-1943)." n.d. Accessed May 11, 2025. https://ancestors.familysearch.org/en/K883-YK1/henry-mckee-woods-1857-1943.

Hyres, J. R. "Bible Revision—Status of the Work Dec. 31, 1898." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 30 (1899), pp. 204–206.

"Missionary News." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 14 (1883), pp. 498–499.

"Missionary News." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 15 (1884), pp. 65–66.

"Missionary News." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 24 (1893), pp. 594–601.

"New Items." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 49 (1918), pp. 208–209.

"Our Book Cable." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 28 (1897), pp. 240–244.

Park, W. H. "Anti-Opium League in China. Contributions." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 31 (1900), p. 268.

Patterson, B. C. "Commentary on the Four Books, Adapted to Modern Times. By Rev. H. M. Woods. Vol. I, Analects. 40 cents." *The Chinese Recorder and*

Missionary Journal 40 (1909), pp. 469–470.

"Rev Henry McKee Woods (1857-1943) - Find a Grave Memorial", n.d. Accessed May 10, 2025. https://www.findagrave.com/memorial/105041883/henry-mckee-woods.

"The China Centenary Missionary Conference." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 37 (1906), pp. 316–322.

W. A. P. M. "四书解义适今. A Commentary on the Four Books, Adapted to Modern Times. By Henry M. Woods, D.D. The Analects, Great Learning and Doctrine of the Mean. Price 20 cents and 12 cents. C. L. S., Shanghai." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 41 (1910), pp. 564–565.

Williams, Henry F. *In Four Continents: A Sketch of the Foreign Missions of the Presbyterian Church, U.S.* Richmond, VA: Presbyterian Committee of Publication, 1910.

Woods, Henry Mckee. "Letter from the Home Land." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 22 (1891), p. 582.

———. *Our Priceless Heritage: A Study of Christian Doctrine, In Contrast with Romanism*. 2nd ed. Harrisburg, PA: The Evangelical Press, 1941.

———. *Robert Lewis Dabney: Prince Among Theologians and Men*. Richmond, VA: The Presbyterian of the South, 1936, Reprinted at PCA Historical Center. Accessed May 12, 2025. https://www.pcahistory.org/documents/dabneytribute.pdf.

———. "The Gospel the Only Hope of the Heathen." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 19 (1888), pp. 376–381.

———. "The Opium Question." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 25 (1894), p. 138.



———. “True Unity.” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 44 (1913), pp. 335–339.

———. “What is the Special Contribution of Christianity to Chinese Life?” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 49 (1918), pp. 645–649.

———. “天历 or 西历.” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 27 (1896), pp. 404–405.

“Woods, Henry Mckee.” Accessed August 31, 2024. https://collections.ed.ac.uk/alumni/record/68138?highlight=.

A Study of Henry Mckee Woods's Missionary Work in China

Jianlong YANG https://orcid.org/0009-0002-6350-6351

Nanjing Union Theological Seminary

Abstract: In the late 19th and early 20th centuries, Christianity in China underwent significant expansion and localization. Henry McKee Woods (1857–1943), a missionary of the Presbyterian Church in the United States, dedicated over forty years to evangelism and social service in Zhenjiang, Qingjiangpu, and Huai'an, Jiangsu Province. He actively participated in the translation of the Mandarin Union Version of the Bible and published works such as *A Commentary on the Four Books, Adapted to Modern Times* and *A Commentary on the Five Classics, Adapted to Modern Times*, exploring the interaction between Christianity and Chinese culture. Woods also promoted medical missions, social relief, and anti-opium campaigns, creating a model of integrated ministry combining medicine, preaching, and education. His vision of "unity in diversity" emphasized spiritual unity amid denominational diversity, inspiring the Global Revival Prayer Movement and setting an enduring model for contextual mission work and cross-denominational cooperation in modern Chinese Christian history.

Keywords: Henry McKee Woods, Presbyterian Church in the United States, Bible Translation, Sino-Christian dialogue, Church Unity

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0008



个体与关系：滕近辉思想中“深化”的灵性观

倪步晓 https://orcid.org/0009-0001-6646-2369

香港建道神学院

摘要：滕近辉的灵性观以“深化”为核心，强调灵性是一种动态的关系性实践，结合个体内在更新与外在行动见证。他的灵性思想超越传统华人教会对灵性的静态或固定化理解，主张灵性成长须通过悔改、自我否定、与基督联合的历程，并展现在日常生活的具体实践中。本文爬梳滕近辉的核心著作与讲章，采用文本分析与历史诠释法，探讨其灵性观中“深化”的理论基础与实践策略，特别聚焦其体验式知识论、否定神学视角以及灵性与心理健康的联结。其次，滕氏主张灵性与心理健康的关系，提出如“灵性学院”、“安息”与“禁食祷告”等实践方式，为当代华人教会灵性牧养提供了灵性长进的进路，试图帮助信徒摆脱对理想化灵性高峰的追求，而将信仰落实于生活中，形成既深化又实用的属灵进路。

关键词：滕近辉、灵性深化、关系性实践、否定神学、心理健康

DOI:　http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0009

滕近辉被誉为现代华人基督教界的属灵典范，他的灵性思想具有深远影响，尤其在温柔敦厚与坚毅简练中展现了一种独特的灵性观。陈士齐以自身亲历滕近辉的风范，一语道出：滕牧师所反映和代表的上一代香港教牧优美的灵性精

神（spirituality），他的属灵精神既融汇了传统中国儒家士人的高尚品格，也承袭了西方清教徒的深度灵修与伦理价值，成为华人教会的重要资源。与当代某些强调知名度与宗教舞台化的属灵模式形成鲜明对比，滕近辉的灵性观以关系性为核心，强调信徒在神与人之间的互动中实现内在的属灵深化与真诚信仰，形成了一种既深刻又实用的灵性观。[1] 正如在一些基督徒看来，滕近辉是一座高山式的属灵伟人。之所以如此表达，他们过往是在滕近辉的属灵传统中成长的人，有关他的虔诚、谦卑、雅量、慧语和奉献等事迹，他们都如数家珍。[2] 朱裕文形容滕近辉是一位满有感染力的领袖，尤其从“对香港以至全球华人教会，滕近辉牧师是近代其中一位最具影响力的领袖，他的影响不仅在于事工的开拓，而是事奉的生命素质。不少人定义甚么是领袖，或论说如何领导，这些领导理念都可有不同的见解，但一个领导者除了具备领导应有的能力外，所谓领导，就是他有跟从者，有尊敬他和听从他指示的人，不是少数，而是多数。”[3] 朱裕文的描述展现了滕近辉作为领袖的魅力，而其核心在于灵性的生命素质。滕近辉的影响力体现在事工的开拓上，更在于他事奉中的"生命素质”。这种生命素质并非单纯的技巧或能力，而是一种深度的属灵生命展现，能够感染他人、引领众人。朱氏特别强调，滕的领导特质让他成为 “多数人”尊敬和跟随的对象，而这种被跟随的原因，正是来自滕的灵性魅力。可以说，在滕近辉的教牧思想中，灵性论这一关键主题，也是成为诠释其信仰内涵及其实践方向的核心视角。

滕近辉的灵性思想虽受到华人教会的广泛推崇，但其 “深化”灵性观的理论基础与实践策略尚未被系统性地梳理。本文旨在于补足这一研究空白，通过分析滕近辉的灵性思想，探讨其对华人教会传统中灵性议题的重新诠释，并试图

[1] 陈士齐：“滕近辉牧师的宽宏、恩典与智慧—个人观察滕牧师所代表的上一代教牧的灵性精神”，《建道学刊》第 45 期（2016 年 1 月），页 169-176。

[2] 滕近辉：“王序：他也是一座高山”，《灵程高处的经历》（香港：宣道出版社，2015），页 viii-ix。

[3] 朱裕文：“一位满有感染力的领袖”，《宣讯》175 期（2014 年 7 月），页 3。



在理论与实践之间架构桥梁，帮助信徒在现代社会中重新理解并追求灵性深化。特别是对滕近辉灵性观中“个体”与“关系”互动的深层探讨，所聚焦以下问题：滕近辉如何界定灵性的核心内涵？其灵性观中”深化”的概念如何表现为个体内在的变化与外在关系的重构？滕近辉的灵性进路对当代信徒的灵性实践有何启发？探讨的范围包括滕近辉的主要著作与讲章，如《灵程高处的经历》、《平衡与偏差：完美灵性的追寻》、《生命就是要长进》等，并辅以其在教会与神学教育中的牧养实践记录。研究方法采用文本分析与历史诠释相结合的方式，一方面深入分析滕近辉的核心著作，提取其灵性思想的关键概念进行诠释；另一方面，将其思想放置于20世纪华人教会的历史语境中，探索其灵性观的传统。因此，本文期望能揭示滕近辉的 “深化”灵性观如何为信徒提供一条融合内在生命与关系实践的道路，并为二十世纪下半叶华人基督教灵性形成与更新提供福音派的思想进路。

一、灵性的界定及其高处论述

在二十世纪华人教会十分重视灵程教导，奋兴布道家如宋尚节等，常以讲解基督徒灵程为主题进行系列讲道。而这些灵程描绘往往缺乏严谨性，内容多有重复，未能构建出清晰缜密的进程。坊间关于灵程进阶的建构，普遍以摘取圣经中的个别词汇（如称义、重生、成圣等）为基础，但这些词汇常被抽离其经文脉络，再以人情常理拼凑进阶和次序，导致其圣经根据并不稳固。[1] 另一方面，有一些牧者既将灵性定义为某些固定的行为模式，也将灵性等同于特定性格特质的观念。[2] 在华人教会普遍热衷于 “灵性塑造”的背景下，滕近辉的观点是如何界定灵性？他的灵性思想与当代华人教会有密切关联性，他提出的 “深化”灵性进路，能否提供一种实际可行的牧养策略？这类问题在滕近辉的灵性思

[1] 梁家麟：《追求成长》（香港：学生福音团契出版社，2004），页 21-22。

[2] 倪柝声：《主工人的性格》（台北：福音书房，2000），页 32-35。

想中须寻找答案，特别聚焦其对个体与关系互动的深层理解。

1、灵性的“关系实在论”界定

滕近辉对灵性的定义着重在“人与神、与人之间的关系”，并认为灵性具有一种绝对的属灵价值，而非简单地等同于性格或个性表现。他将性格分为两个范畴：第一种是与道德无涉的性格特质，例如乐观、内向、开朗等，这些特质本身既不增加也不削弱一个人的灵性表现；第二种是具有道德潜在影响的性格特质，例如猜忌、多疑、易怒等，这些特质可能引发道德问题并对人际关系产生负面影响，更直接触及灵性层面的表现。但是，滕近辉批评华人教会将某些性格特质等同于“属灵”是一种偏差。例如“拘谨、缄默、不苟言笑”等。认为这是一种认知上的偏差带来不必要的分化，导致对基督徒中不同性格的弟兄姊妹缺乏接纳和理解，也限制了灵性成长的视野。他的论点表明，灵性应当超越性格特质的限制，并不依赖特定的性格表现来决定一个人的灵性。他用圣经中彼得和约翰的性格来阐释，即使他们性格迥异，神依然使用他们完成不同的使命；这意味着灵性是基于神的旨意与关系，而非性格的框架。滕近辉的见解提醒当时代的华人教会，灵性不该被性格局限，而是应在各种性格中表现出神的多元作为。[1]

在滕近辉对灵性的理解中，灵性应当从人格特质中解构，并不应等同于特定行为的表现。他将灵性定位于关系本体论的框架之中，认为灵性的核心在于关系的动态，特别是人与神的互动以及人际之间的连结。这种视角契合于一种关系伦理学，其关注点不在于道德行为或性格特质，而是在人与神、人与人之间的本体性和伦理性互动之中。透过以关系为基础的论述，滕氏突破了传统将灵性局限于个体特质的模式，而是将其视为在转化性关系中展现的一种属灵实

[1] 滕近辉：《平衡与偏差：完美灵性的追寻》（香港：宣道出版社，2002），页 177-178。



存。[1] 这样的理解避免了对灵性的本质主义框架，避免将灵性等同于固定的性格特质或单一的属性。他的论述聚焦于关系的动态性，认为性格特质本身具有多样性与可变性，并不构成评判灵性的终极依据。相反，灵性的核心乃在于信徒与神以及与他者的互动之中。这视角暗合了一种"关系实在论"，即灵性的价值不源于个体的内在特征，而是在于个体如何通过关系实现属灵的真实性。[2] 由此，滕近辉的灵性观展现了一种非本质化的神学诠释，强调灵性乃在动态的神人关系中显明，而非静态地附着于个人特质之上。因此，灵性的本质并非内在于特定性格或行为模式，而是由信徒在这些关系中如何真诚地表达并实践对神的信靠和爱所决定的。

另一方面，滕近辉也认识到性格对灵性追求的重要性，并且相信道德潜在的性格特质，可以在灵性成长过程中经由信心和圣灵的帮助而不断调整和提升。他提到性格与灵性素质密不可分，这并不是说灵性必然等同于性格，而是说性格是灵性成长中的一个面向。这种关系揭示了性格在灵性形成中的功能性地位，即性格作为灵性变化的显性面向，能够在信徒内在生命的更新过程中被察觉、改进，并反映出灵性的进程。也就是，灵性变化往往会带动性格的调整，特别是在与圣灵的合作中，信徒会不断察觉并对付性格上的弱点，经历一种信仰驱动的内在改变。可以说，在滕近辉的观点中，性格并非灵性的本质，但性格的调整过程却反映出灵性改变的进展。[3]

接着滕近辉的观点，灵性可以被定义为一种建立在"正确信仰"基础上的属灵关系，其核心在于人与神之间深层而真实的互动。这种灵性定义涉及以下几个重要层面：滕氏指出没有正确的信仰，灵性无法明显出现。这意味着灵性是

---

[1] 同上，页 177-178。

[2] 温以诺：《恩情神学：跨科际研究与应用》（出版未详，2016），页 12。

[3] 滕近辉："属灵素质的追求"，《宣讯》第 14 期（2001 年 2 月），页 2。

一种受信仰支撑的生命状态，基督信仰为灵性提供了方向与意义。正确的信仰是知识上的信条，更是实践中与信仰对象连接的方式。其次，滕氏以但以理的例子说明，圣经强调但以理的美好灵性甚于他的知识，显示灵性是一种内在性的启发，而不仅是知识的累积。灵性因而被定义为一种心灵的光明状态，是人内在对神旨意的明悟。而且，滕氏认为耶稣选择的门徒多数无学识，但在与神的亲密关系中得以承担使徒之职。他认为，门徒的知识并非世俗的学识，而是对神旨意的深刻认知，这种知识成为灵性的一部分，是关系实在论的具体表现，即灵性源于对神旨意的理解和接受。[1] 基于此，滕近辉指出灵性具有敬畏神、信心、品德、忠心事奉等四个构成要素，这些是人对神和他人关系的具体表现。这四重结构呈现灵性是一个整全（内与外）的属灵状态，涵盖了信仰实践的不同层面，并为灵性提供了实践的标准。故此，灵性不依赖于特定的个性或社会身份，而是在于信仰中的生命状态。滕氏举出一些被耶稣称赞的例子，如奉献的寡妇、百夫长、马里亚、抹香膏的妇人等，他们多数地位低微或学识不高，然而在他们的行动中展现了真诚的灵性。这说明灵性是对神的爱与敬重，并非因为外在特征而获得的状态，而是内在信仰所生发的神人关系的见证。因此，滕近辉认为灵性是一个动态的、关系性的存在，体现在人透过信仰活出与神的联系和对神旨意的忠诚。[2]

此外，滕近辉对灵性的界定根植于福音主义信仰，与圣经的权威持保守立场密切相关，但没有主张反智主义的倾向。[3] 他直言学问和灵性可以共存，并

[1] 滕近辉：《平衡与偏差：完美灵性的追寻》，页 110-111。

[2] 同上，页 111。

[3] 霍夫士达特（Richard Hofstadter）指出，在许多基督教文化中，心灵与直观被视为宗教的主要领域，而理性则被贬低为次要，甚至被视为对信仰的威胁。这种思维特别在一段时期内美国的保守福音派运动中表现得尤为明显。保守福音派强调内在灵性经历的重要性，而且拒斥复杂的神学学问和正式的礼仪，这导致了一种 “反智”倾向。这种反智主义的特征削弱了对神学与知识的尊重，使得基督教信仰容易变得过于感性化，并与当代的科学与学术产生冲突。传统的宗教权威和学养被贬低，进而阻碍了信仰与理性



举了教会历史中的奥古斯丁、加尔文、爱德华滋、卡尔亨利、薛华和斯托德等兼具学问与灵性的人物作为正面例证，意在强调与现代神学不同的信仰脉络，即他们的信仰与灵性根植于坚实的圣经权威之中，而非现代神学的批判性、理性主义或解构性视角。[1] 在滕近辉的阐释中，这些历史人物的信仰展现出一种对圣经不可动摇的信任，如爱德华滋的祈祷与复兴运动、卡尔亨利、薛华对福音信仰的护卫，皆显示出他们不因学术潮流而改变以灵性塑造信念，坚持不懈地维护福音派信仰，将圣经启示作为灵性的基石。同样，滕近辉也警示信徒，过度依赖知识与学术批判可能对灵性产生反作用，尤其是当学术批判逐渐影响信仰根基时。这表现出他对“学问服务于信仰”的立场，即是灵性必须高于学问而非被学问解构；学问可辅助灵性成长，但若超越了对圣经权威的尊崇，则会导致灵性与信仰的割裂。[2] 可见，滕氏的灵性观是基于福音派的圣经论为核心，但其内涵展现出超越传统反智主义的认知。他并未将灵性局限于情感化或直观化的范畴，也未简化为一种排斥理性的经验性信仰；相反，他强调灵性是具有知识、理性的层面。换言之，滕的灵性观既秉承了福音派对圣经权威的坚持，又展现出对理性与知识的接纳。他的诠释不是排斥智性，而是以智性为支持，让灵性更稳固地扎根于圣经真理，并具备对现实挑战的响应力，因而他视灵性为圣经教义的具体实践和信仰生活的延伸，并且灵性与圣经的互为依存，灵性不能脱离圣经的根基，否则失去稳固性。因此，滕近辉的灵性观既避免了保守福音派中被批评为反智的现象，还为福音派的灵性论赋予了一种知行化的实践路径。

的结合。他认为这些问题揭示了基督徒反智主义在宗教实践中的局限，尤其是在处理当代社会和知识挑战时的脆弱性。理查德德．霍夫士达特（Richard Hofstadter）着：《美国的反智传统：宗教、民主、商业与教育如何形塑美国人对知识的态度？》，陈思贤译（台北：八旗文化，2018），页 84-193。

[1] 滕近辉：《平衡与偏差：完美灵性的追寻》，页 111-112。

[2] 同上，页 112。

滕近辉在担任中国神学研究院院长期间（1974-1989），对外界批评的作出响应，反映了当时华人教会与神学教育之间的微妙关系。在当时的华人教会背景中，许多信徒和教会领袖普遍更重视属灵生命的操练与实践，对过于"学术化"的神学教育持保留态度。他们担心学术取向可能导致信仰的冷漠化，甚至偏离教会事工的核心使命。滕近辉敏锐地洞察到这种张力，并意识到教会对"灵性"的高度期待，他特别指出："本院极注重灵性的栽培，一点不亚于一般神学院。本院的目标是造就灵性与学识并佳的基督工人"；并且为年轻讲师团们作出担保，"与本院讲师们相处同工，已经清楚的认识他们。他们奉献的精神，爱主的心志，谦卑的态度，努力的作风，都使我为他们感谢主。"[1] 如是表达他的灵性观点，旨在向外界说明，真正神学教育并未忽视灵性培育，而是将其视为神学教育的核心组成部分，学术与灵性是彼此相辅相成的。在滕近辉看来，灵性不是对学术训练的替代，而是一种整全的生命视野。神学教育不仅是知识的累积，还包括对神的敬畏与品格的塑造。在其领导下，神学教育走向高等化是继续致力于平衡学术严谨性与灵性实践性，学术研究的目的是促进学生在神学反思中的灵性深化，使其更加贴近福音使命。这一观点既响应了当时保守教会对学术化神学教育的批评，也为华人神学教育走向知识专业化模式提供了清晰的定位。

为此，滕近辉专门表达出对灵性观点，正面响应华人教会对神学教育疑虑的，并试图定位灵性在学术神学中的核心地位。他主要通过"生命定位点"和"关系定位点"这两个核心概念表达，为基督徒的灵性追寻上帝勾勒出了一幅成长的清晰路径，并反映出他对灵性的定义。[2] 他指出："生命定位点"是信徒内在生命的深化，即信仰的本质应深入到内心，让"里面的人"逐渐成长成熟。这种内在

[1] 滕近辉："解释一些对本院的误会"，《中国神学研究院通讯》第32期（1977年7月），页2。

[2] 滕近辉："灵性追求的两个定位点"，《中国神学研究院通讯》第94期（1983年10月），页2。



灵性不仅是信仰的理智提升或道德规范的遵循，而是透过深度（扎根于神的话语）、广度（扩大对神恩典的接受）、感度（灵性敏感度的提升）、强度（面对挑战的韧性）等方面的扩展，让信徒在内在的灵性有质地上改变。滕近辉将这种内在变化视为灵性的核心，灵性不是表面的行为或形式，而是一种持续的内在变化生命状态的更新。再者，他提出“关系定位点”则从关系的角度来定义灵性，灵性并不限于个人内在，而是包含了信徒与神、他人、万物以及撒但四种关系的整合。滕近辉阐述所有这些关系的最终指向是“回归到神”，即所有外在的互动都应帮助信徒更深信靠神。因此，在他看来灵性是从“个体”透过与他人和世界的互动，达到与神“关系”更加亲密的合一。这种回归意味着信徒在各种生活关系中发现神的旨意和美意，使信仰从“内向”的生命追求“外向”的关系实践。基于这两个定位点，滕近辉始终回到对灵性的理解：这是一种内在个体生命与外在的关系互动，既关乎个人内心的状态，也体现在与周遭的互动关系中。[1] 无疑，滕氏的的言论立场，并非纯粹地为中神的学术取向辩护，而是试图调和学术与灵性的张力，帮助信徒理解信仰关系和服事对象为基础，促进他们属灵生命的成长。[2]

可见，在滕近辉的灵性观点中，“生命定位点”实际上为“关系定位点”的实现奠定了基础，两者密切相连，且互为依存。“生命定位点”所强调的内在灵性质地的深化，为外在关系的灵性整合提供了必要的支撑。质言之，内在的灵性支持信徒在关系中的成熟、稳定，从而实现“关系定位点”的核心，即通过各种生活关系认识神。因此，滕近辉的观点中，“生命定位点”是“关系定位点”的反映，更是构成了诠释灵性意义的架构。

2、基督徒灵程“高处经历”的诠释

---

[1] 滕近辉：“灵性追求的两个定位点”，页 2。

[2] 滕近辉：《良言善导（壹）：牧苑促膝谈》（香港：宣道出版社，2004），页 62-63。

基督徒的生命是否可以追求更高的属灵经历，对于这个关乎基本信仰的议题，滕近辉在 1980 年代初撰写一本名为《灵程高处的经历》的书籍，宛如刻画出一副基督徒可以攀爬到高峰的属灵经历。他在导论中，他借助圣经中的 “山” 来象征信徒的灵性旅程，这些山上经历指引信徒在实际生活中一步步攀登，并且每个 “山上经历”都展现出一个属灵的转折点或突破，这些 “高处”亦成为信徒在信仰生活中的 “路标”。[1] 在滕近辉的描述中， “各各他山”成为信徒灵程的核心象征，他通过对不同人物的生命转变来诠释属灵高峰的真正含义。然而，滕氏并未将 “高峰”视为一种超越的经验，而是指出在各各他山上的真实体验与行动的转变，使灵程高处变得具体而真实。每一位在各各他山上经历转变的人物都代表了一个属灵的进程，从知罪、接受救恩、奉献、承担托负到为主背负十字架，构成了一个灵性成长的多重阶段。这样的灵性观让灵程高处与其说是一种属灵追求，不如说是信徒真实的生命见证。滕氏描述西门从一开始的不甘心，到最终心存感恩地背负十字架，这一过程象征了灵性中的根本转变：从被动到主动，从抱怨到接受，从抗拒到赞美。滕近辉强调这种灵性上的转变过程，即灵程高处不在于追求个人的灵性高度，而是在基督的爱中找到背负的意义和喜乐，让信徒在实践中活出基督的见证。这样的灵性观更重视在生活中的转化，而非简化的内在提升。[2] 在他的描述中，各各他山上的事件涵盖了信仰的各个层面，不限于个人与基督的关系，也涉及信徒如何在生活及他人关系中见证信仰。比如，罗马百夫长的知罪让他从骄傲走向谦卑，表明基督的救恩能够突破权力的高墙；约瑟和尼哥底母则通过公开表明信仰，呈现出灵性在社会关系的见证意义。[3] 这样的灵性变化不是一种直线式的层次攀登，而是根据信徒对基

[1] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 xi-xii。

[2] 同上，页 1-4。

[3] 同上，页 5-15。



督的爱与委身的旅程。[1]

紧接着，滕近辉通过毘斯迦山、希伯仑山的象征，诠释了灵程核心在于“信心”的超越与探险。他以摩西和探子的经历为例，指出基督徒灵性旅程既是一种爱慕神应许的追求，也是面对挑战时的信心突破。这种灵性进程的高峰并非一种目标，而是基于信心的持续探索之旅。摩西停留在毘斯迦山，因未遵守神的命令而无法进入应许之地，这段高山经历在滕近辉的诠释中成为提醒信徒的灵性警示。灵程之旅并不意味着免于跌倒，反而需要更高的灵性自律和敬畏。摩西的错误在于他依赖过去的经验，未能完全依靠神的指示行事。滕氏透过摩西的例子强调，信徒在灵性需要始终保持谦卑，依靠神的引导，而非依赖自身经验或过往成就。[2] 在希伯仑山地，十二探子探查应许之地的过程象征了 “信心的探险”，滕氏将这一经历视为灵性旅程中的积极进取。迦勒和约书亚带回迦南的果实，并以喜乐的心报信给以色列民，成为信心的见证。他指出属灵领袖应该拥有信心，因为信心能够感染和带领他人，促进整个群体的灵性朝向上帝。滕氏进一步探讨了信心的持久性，信徒在灵程中的见证是历代传承下来的果实，犹如探子带回迦南的葡萄。这些属灵的成果展示信心的力量和神的信实，从而提醒信徒要在信仰旅程中留下见证。基于此，滕近辉坚信灵性旅程不是一次性的成就，也不是静态的高山境界，而是持久的、累积的信心果效，这些果实将成为激励其他信徒追求灵程的动态过程。[3]

之后，滕近辉以耶稣在变像山上的经历，使用对比的方式将耶稣的变像经验与门徒的反应作对照，指出了灵性并非一种单一的属灵层次或指针，更像是一种具有多层面的探索过程。他首先解释耶稣 “暗暗”上山并在变像中显现，是

[1] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 17。

[2] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 20-34。

[3] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 36-51。

耶稣刻意不让人过度依赖神迹，以确保信心是基于真实的追求，而不是因表面的奇迹所吸引。其次，滕氏藉由耶稣在变像山上展现的荣耀与“去世”的预示，表明了基督既是荣耀君王，也是受苦仆人身份的双重性。这对比揭示出灵性是包含接受与基督受苦的身份认同。滕在这里向读者提醒，若基督徒只想享受基督的荣耀，而逃避受苦的道路，便无法真实达到灵性的成熟。[1] 最后他提到“上山”与“下山”的对比，意在阐明灵性经历不是为了单纯的个人享受，而是为了更好地服侍与传递救赎恩典。他认为基督徒的灵性生活应当带来对他人的益处，而非停留在个人的属灵经历之中。虽然彼得在山上的“我们在这里真好”也许是一种灵性高处的美好经历，然而滕氏认为信徒需要将这经历带回到现实生活中。[2] 在滕近辉看来，人可以有属灵高处的经历，实则却必须要回到平凡日常来兑现与耶稣的关系。

其后，滕近辉将以色列人与亚玛力人争战的情景作为属灵征战的象征，于利非订山祈祷在信仰生活中的关键地位。他先指出“山上和山下的双重战争”，揭示在灵性生活中，外在的努力必须与内在的祈祷相结合才能取得真正的胜利。摩西在山上举起耶和华的杖象征着神的权柄与同在，而约书亚则在山下奋勇作战。这一对比也是滕对属灵生活的看法，认为这并非远离现实的孤立经验，而是透过持续的实践在日常生活中体验神的同在。[3] 滕氏用“单手到双手发沉”的细节描述，强调了祈祷中的智慧运用，让摩西坐下，并由两位同工在两旁支撑，表达出在祈祷中使用智能去保留体力的重要性。从这个角度而言，他认为灵性的经验并非瞬间情绪或灵感的短暂激发，而是通过对体力和心力的合理运用达成一种平衡，使得祈祷能长时间维持。可以说，滕近辉并未将这座山直接定义为灵程指标，或仅限于一时的灵感或静修经验，而是指明祈祷本质是作为灵性

[1] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 54-62。

[2] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 63-67。

[3] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 70-76。



生命的“高处”经验。[1] 故此，灵性上的“高山”也非在于地理高度，而是透过祈祷来接近神的同在和权能，并在实际生活中持守信仰的实践，使得神的同在成为信徒日常生活中的活力来源。

随后，滕近辉以摩西在西乃山上的经历为基础，阐释了他对“属天境界”的理解，即此境界涵盖了灵性生活中的各个面向，而滕近辉的描述不是限于个别的灵性质素上，却是将这些特质联系为一个整体，形成灵性生活的蓝图。他指出“属天”不是抽象的概念，而是一种实际生活的状态，包括圣洁的品格、遵行神的真理、与神的同在喜乐和团契等，这些都是灵程之旅的标记。[2] 紧接着，滕近辉以以利亚在迦密山上为耶和华作见证的故事为例，剖析了以色列民心持两意的信仰状态与以利亚全心全意向着耶和华的对比，并藉此表达基督徒信仰要坚定与奉献。与其说迦密山在滕的解读中是一个地理上的高山，不若说更是象征性的灵性战场，从而这里被滕赋予了一种现代的隐喻意义，基督徒同样面临着各类偶像的挑战，例如追求成功、物质享受、性自由、暴力等。他呼吁必须在信仰上做出坚决的选择，不容心持二意，在偶像与信仰之间骑墙不决。可见，在他的解释中，迦密山并非充满具体的灵程指标，而是对信徒信心的试炼和奉献的验证。[3]

此外，灵程的“高处经历”也涵盖人性软弱的一面。滕近辉再以摩西和以利亚在何烈山的经历为例，阐述了神如何在信徒低谷中施行复兴，并让软弱的人成为坚强的仆人。滕氏认为高山象征一种灵程在低谷中的信徒需回到神面前重新得力。他解释到，摩西在何烈山经历的焚而不毁的荆棘显示了神的同在与不离不弃，而以利亚在这里听到微小的声音，重拾信心，表明了神在信徒心灵深

[1] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 77-80。
[2] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 82-97。
[3] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 100-118。

处微声呼召的力量。因此，滕近辉阐明神会借着人的失败和软弱来彰显祂的恩典，在灵程路上面对挫折和失败是神预备信徒的方式之一。[1] 可以说，他所提出何烈山的经历让受众建构一种直视"属灵伟人"则不是地位特殊高超，而是具有匍匐落地且真实的人性。换言之，滕近辉关注的灵程之旅是从人的有限转移到上帝的作为。

有关基督徒耳熟能详的登山寶训，滕近辉解释耶稣在山上启示的信息，所传达的并非是简化的灵程指标，而是基督教道德观的升华。首先，高山在这里并不是信徒灵修地方的象征，而是代表着拓宽信徒理解"真善"。滕氏指出，基督徒需要在登山宝训中建立基督视角中，超越表面的律法，直指生命的内在本质，让善行从内在生命本质自然流露。登山宝训的诠释要留意耶稣"以善胜恶"的教导，如"打右脸、转左脸"，滕氏认为这是耶稣对人类道德的至高要求，强调爱敌并主动行善，是一种至高、超越、且具建设性的道德典范。这个善的道路，不是因顺从律法或害怕惩罚，而是因为内心有神的爱，因此自发地流露出一种强烈的善意与爱心。滕近辉认为耶稣要求的道德表现背后对信徒内在生命的深层要求。这些真善既有道德准则，也是耶稣所描绘的灵性之旅。[2] 所以，这种"真善"是基督徒灵性的标志，如同耶稣指引的"进天国的途径"，需要信仰的忠诚以及具体的善行来彰显。

滕近辉以摩利亚山的经历作为象征，阐述亚伯拉罕将以撒献祭的行动，突显出一种超越个人理解的顺服。正所谓"不明白的顺服"以及一种无条件且无保留的爱，这成为灵性成熟的象征。他认为，摩利亚山的经历并非仅是属灵指标，亦是神对信徒的爱与顺服之试炼，而且是一种深层的信仰考验，要求信徒在痛苦与爱之间作出选择，并最终选择将自己的一切归给神。所以，他指出摩利亚

[1] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 120-130。

[2] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 132-145。



山上的考验是基督徒的灵程路上必须通过爱与顺服的考验，尤其在面对个人极大情感挣扎和撕裂时，仍然选择将自己最深的爱奉献给神，这是对神的最深敬畏和爱的表现。信徒学会选择爱神，达到灵性中“至深爱、至全顺服”的领悟。[1]这正是滕近辉一贯的属灵观念，人越经历软弱，越是对上帝恩典的依赖。

在圣殿山的灵程经历中，滕近辉以以西结的异象为起点，揭示教会在灵性见证上达至“高处”的使命。这里的“高山”象征教会在世上的超然地位和责任。滕氏强调，当信徒灵程进入“更高境界”时，他们对教会的爱与责任感也将随之增加。换言之，真正的属灵信仰是看见教会的神圣本质，并以教会为荣，维护教会的圣洁。教会的本质、纯洁和见证将成为信徒共同追求的方向，这是神对基督徒灵性生活的心意。[2]基于此，滕近辉接着阐述在加利利山上的大使命是对基督徒灵命具有重要意义，这并非仅是一项命令，更是一种基督徒生命的全貌与方向。他认为，大使命是教会存在的核心，其根植于主的死与复活，这是教会存在的根基和生命的动力。他将信徒的灵性和教会的生命力融入这个委托，因而呼吁教会在世界中成为见证者。滕强调大使命的重要性，若教会失去了这个外向的视野，灵性如同与神的心意相违。因此，大使命的根基方向是外展，是灵程的“去”经历，而非内向的自我满足。[3]再者，滕近辉以橄榄山上透过耶稣与门徒的对话，提醒基督徒在面对主再来时应持的儆醒和预备心态。他指出，橄榄山的信息关乎耶路撒冷的毁灭，对基督徒的生命挑战也十分重要。在这里教导提醒当下基督徒，儆醒和预备是末世预言的回应，亦是每个基督徒应有的灵程实践。所以，预备既是对主话语的信靠，更是对教会使命的持守和对个人

[1] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 148-162。

[2] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 164-180。

[3] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 182-195。

灵性的严肃检视。[1]

最后，滕近辉所描述的 “新耶路撒冷山”代表着信仰与神圣终末论的成全，揭示了人与基督神圣连结的永恒存在之境。这座山象预示世界的终极秩序，如新妇迎接基督，代表着教会与神的最终合一，并彰显了存在与神的本体性联合。这种联合是一种不朽的爱的存有状态，由神永恒之爱所激发，并以基督十字架的牺牲作为爱的最高启示。在滕近辉的阐释主旨中，基督徒灵程的目的与意义，即灵魂趋近神，回应《启示录》结尾的渴望： “主耶稣啊，我愿祢来”。此山之境既是神与人之爱的具体化，也是神圣秩序的最高表现，宣告了 “是的，我必快来”的永恒肯定，象征人类最终迈向神的召唤。[2]

从滕近辉论述基督徒灵程的整体视角来看，新耶路撒冷山是最终的、唯一的可以谓之属灵之山，代表与基督永恒合一的极致。这座山象征着信徒灵程的终点与圆满，即与神永恒的爱相结合，进入神所预备的完全之境。而其他山的经历为走向新耶路撒冷山铺设了灵性旅程的不同阶段。在滕近辉看来，这些山并非灵程的 “阶级”或 “特殊经验”，而更似信徒在成圣之旅中必经的 “神圣转化点”或 “属灵培育场”。这些山中的经历不是用来标示信徒灵命的高低，而是促使信徒逐步朝向神的计划前进的过程性引导。信徒在不同属灵情境中的特定教训，并是神在不同处境中对信徒灵性的塑造。所以，这十余座山犹如一幅基督徒行走天路历程的地图，构成了一连串的地标性经历，正如《天路历程》中信徒经过的各样试炼、更新与启示，每座山象征着特定的灵性锻炼与转化。[3] 故此，滕近辉的思想中，明确指出这些山并非等级或灵性的高峰标志，而是信徒在生命中与神相遇的独特环节，它们代表神在不同阶段中所赐予的不同教训，为信

---

[1] 同上，页 198-212。

[2] 滕近辉：《灵程高处的经历》，页 214-224。

[3] 本仁约翰（John Bunyan）：《天路历程》，林燕珠、牟善英译（香港：道声出版社，2019）。



徒在天路历程中指引前行的方向。可以说，滕氏相信，基督徒的属灵历程是一个前往天家之路，这是一种回到曾失去而现在回归的旅程。

二、灵性深化的知识论与实践路径

福音派灵性论以对圣经的权威性、个人与神之间的直接关系以及灵命更新的实践为核心，强调信徒在日常生活中活出基督的样式。这一传统中，灵性视为一个动态的过程，包括悔改、重生、成圣以及对神的爱的具体实践。在此框架下，灵性不仅是内在的情感或特殊经验，更与神建立真实联系并在生活中展现出属灵果子的生命历程。[1] 滕近辉的灵性思想深受福音派传统的影响，同时也具有他对华人福音派的灵性观的建构特色。[2] 他在灵命进深的理论与实践上，提出了体验式的知识论架构，并通过否定神学的视角深化对灵性的理解，将灵性成长视为一个结合悔改、实践和心灵更新的整全过程。这三个层面的讨论共同构成滕近辉灵性思想的核心框架，展现出其对灵命进程的见解。

1、灵性进深的体验式知识论

作为一位在教会和神学院中兼任职务的领袖，滕近辉十分重视教学与讲道中的灵性内容，尤其是在基督徒灵性知识的建构方面。正如他提醒信徒，灵性成长应始于重生，并透过不断追求达到"满有基督长成的身量"，以彰显神的形象。他将这一过程形容为从"吃奶"到"长大成人"的渐进旅程，体现了信仰知识的逐步累积。[3] 这样的灵性成长观点也涉及一个重要的神学问题：基督徒是否

---

[1] Gerald R McDermott, "Introduction", in *The Oxford Handbook of Evangelical Theology* (Oxford: Oxford Academic, 2011), p.5-6；廖炳堂：《灵修神学：理论与实践》（香港：建道神学院，2010），页 425-473。

[2] 滕近辉："光辉的传统——翟赵罗林精神"，《建道通讯》第 23 期（1977 年 5 月），页 1；滕近辉："合乎主所用的工人"，《中国神学研究院通讯》第 59 期（1980 年 8 月），页 3；滕近辉：《良言善导（壹）：牧苑促膝谈》，页 133-138。

[3] 滕近辉：《平衡与偏差》，页 129-130。

可以在灵性上达到“进阶”的状态？或者更准确地说，信徒是否应该在信仰中追求某些灵性特征的深化？这一问题关乎信徒从“道理的开端”迈向“完全之地”的成长路径，反映了灵性成长作为每位信徒都可以实现的目标。滕近辉的论述中有围绕这一论题，试图构建灵性“进阶”知识论的理论基础与实践框架。

滕近辉曾提出一个“灵性学院”的重要概念，以灵性的成长视为基督徒生活中的一场持续不断的学习与考试。他强调灵性成长并非循序渐进的固定课程，而是随时发生的“考试”，考验信徒在生活中应用信仰的真实性。因此，这种考试的出现往往无法预期，也难以在事前充分准备。然而，滕氏指出，尽管在这些“灵性考试”中失败是常有的，灵性学院却给予每个人“补考”的机会，让信徒在跌倒后再一次重新面对相同的挑战，并从中汲取更深刻的教训。[1] 滕近辉进一步指出补考的分数不会打折，反而可能加分，因为在补考过程中，信徒的经验和悔改让其更加成熟和真实。这种观点突显出灵性的进阶成长不在于是否曾经失败，而在于如何面对失败后的悔改。换言之，滕近辉强调的失败和错误的经历在灵性成长中并非消极因素，反而是一种“知识进阶”的推动力。他认为基督徒的“补考”机会是一种重新理解和深化灵性知识的过程。[2]

对滕近辉而言，许多灵性上“伟大的人物”正是透过补考成为信徒灵性上的榜样。他举例如大卫、彼得、马礼逊等人在灵性成长中的反复跌倒与悔改的过程，并将这些经验留下来，成为后人学习和启发的资源。另一方面，滕近辉指出“补考”是灵性成长的环节，意即失败并非灵性上的终点，而是进入下一阶段灵性成长的入口。补考时的悔改、承认错误，甚至是在跌倒后的反思，带来了一种更深层次的灵性领悟。对灵性的成长而言，滕近辉认为悔改与重建比单纯的成功更有意义，因为这样的过程能够带来更为真实和长远的灵性成熟。在知

[1] 滕近辉，“‘灵性学院’的考试与补考”，《中国神学研究院通讯》第 101 期（1984 年 5 月），页 2。
[2] 同上，页 2。



识论建构中，悔改并不是简单地重新开始，而是深层次的反思和内省，引发的是更真实、更稳固的灵性认识。无疑，滕近辉并非强调灵性进阶仅依靠理论知识或教义的学习，而是重视信徒在生活中的体验性知识。这些"考试"也不是通过课室或理论的方式进行，而是在现实生活中的各种情境中考验灵性。这类体验性知识是透过经历失败与悔改，让信徒在实践中领悟神的爱与赦免，从而达到更深层的灵性成长。[1] 因此，滕牧师的灵程进阶知识论建构是一种注重"经验"的知识模式，呈现出灵性成长在一个动态的、经验驱动的过程，包含失败、悔改和历史榜样的传承，使信徒在每次"补考"中能更加真实地认识神和自己的灵性状态。

另一方面，滕近辉在〈属灵的长进〉文章中提供了一个分层式的灵性进展架构，即在不同灵性维度上"由外而内"和"由内而外"的成长模式，从而丰富体验式知识论。在他的知识论中，灵性成长由理智或知识的获取，亦通过层层深入和逐步扩展的实际经验来深化对信仰的理解和实践。[2] 他指出，在顺服、追求和跟随这三个方面，灵性的长进是由外到内的过程。这一过程的核心在于，信徒从最外层的理智、行为逐步进入灵性意志层次。例如，在顺服方面，信徒需要从理智的理解开始，进而由感情的顺服，最终达到意志的完全顺服。这种进入内在核心的方式突显了灵性成长的体验性质，要求信徒不停留于知识的层面，需要通过情感与意志的深入投入，让信仰成为生命的核心部分。滕近辉在这里构建的是一种基于体验的灵性知识模式，信徒在内圈的追求让灵性意志与行动达成一致，并且成为实践信仰的动力。再者，在得救、奉献、生活这三方面，滕近辉指出灵性的长进是由内到外的，意即从灵的更新开始，逐步影响到外在的行为和实践。信徒首先在灵里得救，接着在身体上展现出来，影响到奉

[1] 滕近辉，"'灵性学院'的考试与补考"，页 2。

[2] 滕近辉："属灵的长进"，《播种人》第 14 期（1966 年 4 月），页 39-40。

献行为和日常生活。例如，奉献由心到身，再到物，这种层层外展的模式表明，灵性不是单纯内在的体验，而是应当反映在外在行为上的信仰实践。这就可以形成一种从内到外的体验连贯性，实现灵性知识的具体化。[1] 由是可见，滕近辉将灵性长进定义为动态的“由外到内”与“由内到外”的双向过程，这意味着灵性知识不停留在固定的理论，而是在每一个灵性阶段中体验、学习，并将内在成长转化为外在的实践，从而达到灵性成长的信仰知识体系。

华人教会过去十分熟悉“属灵人”教导，地方教会创办人倪柝声，以《属灵人》一书作为讲解基督徒灵程的进路。[2] 对此，滕近辉也尝试作出自己的诠释。他先对“属灵人”的误区提出了直接的批判，指出有些人以使用特定的属灵术语来标榜自己是属灵的，但这并不能真正代表灵性的深度，而仅靠属灵语言无法真正衡量信仰的质量，因为这可能只是表面的形式而非内在的真实。他认为，属灵并非来自说一套属灵的话，而是内心的真诚转化。过度依赖属灵语言会让人们误以为灵性可以通过话语展示，而忽略了灵性实质是生命的转变和圣灵的内在工作。[3] 如前所述，滕氏批评将属灵与特定的性格类型（如内向、安静）划等号的误解。在他阐述中，神造人时赋予了多样的性格，因此灵性并不局限于某种性格。[4] 抑或说，将属灵人定义为在教会活动中表现出热心的人。滕近辉视这一种为狭隘的观念。他希望纠正的是，属灵的表现不应局限于宗教生活或教会活动中，而是应该涵盖到生活的每一个方面，包括社会生活、家庭责任、职业操守等。质言之，基督徒是否属灵不是看局部的，而应该是整体的生活状态。为此，他特别提出一种将人生划分为“属世”与“属灵”两部分的观念，认为

---

[1] 滕近辉：“属灵的长进”，页 39-40。

[2] 《属灵人》共分 10 卷，分上、中、下三册，1928 年秋由上海福音书房出版。之后倪柝声数度增订。迄今仍然是华人基督教出版的畅销书。倪柝声：《属灵人》（香港：基督徒出版社，2000）。

[3] 滕近辉：“真正的属灵”，《播种人》第 30 期（1974 年 6 月），页 3。

[4] 滕近辉：“真正的属灵”，页 3。



这种划分过于僵化，忽略了信仰的整体性。[1] 他认为，单从消极的角度看属灵，把属灵仅仅定义为 “不做什么”或 “避开什么”，是对属灵的误解。真正的属灵生活既有远离罪恶或消极的克制，更在于积极追求对神和人的爱与服事。他强调灵性的实践应是积极的、主动的，而不是以消极的 “禁戒”为主调。这样的看法避免了属灵生活变成一种束缚或消极避世。[2]

实际上，滕近辉试图对 “属灵人”描绘出清晰的图景。他强调属灵的首要条件是重生得救，其次属灵人应当将 “神的国和神的义”置于生命的首位，以此作为人生的终极目标。这种超越物质的目标导向，使属灵生活不再是追求个人灵性的高度，而是积极地为神的国度服务，并在世上成为神的见证。[3] 相较而言，倪柝声的属灵观高度依赖于三部分人的教义——灵、魂、体的划分。他认为，属灵人的特征在于灵主导并胜过魂与体，而属肉体的人则被肉体与魂主导，无法达到灵性上的高度纯洁。因此，在倪柝声的观点中，属灵是一个个人化的内在成圣过程，属灵生活的本质在于否定肉体，从而达到人性的净化和灵性的提升。他侧重于内在层面的突破和操练，故而对于属灵人与非属灵人之间的区分较为明确。滕近辉则不将 “属灵人”的定义集中于灵魂体的划分，也没有强调灵魂分离的层次。相反，他认为属灵人根植于基督徒与神的关系、对圣灵的依赖以及对神国的追求。[4] 从这个角度来看，滕近辉对 “属灵人”的理解呈现了他对灵性的体验式知识论，属灵不是外在的表象，而是内心在圣灵引导下的转化过程，使得属灵知识成为生活中的实践与经历。

滕近辉的体验式知识论没有将属灵生活的层次分明，可能有人就此提出批

[1] 滕近辉：“眞正的属灵”，页 4。

[2] 滕近辉：“眞正的属灵”，页 4。

[3] 滕近辉：“眞正的属灵”，页 4。

[4] 滕近辉：“眞正的属灵”，页 4-5。

评，这会导致灵性追求的内在层次感或深度不足。信徒在缺乏属灵成长进程的框架下，可能较难把握灵性的进展，无法清晰地区分自身灵性成熟度，容易灵性追求的模糊化或缺乏方向。实际上，让信徒寻找“我处于灵性成长的哪个阶段”，可能也会导致他们误以为自己只需完成某些阶段或达到某些“标准”即可。滕近辉的体验式知识论并非无视灵性成长的进程，而是他有意地不追求层次化的框架。相反，他强调灵性是通过每一个真实生活经验逐渐加深的过程，并以爱神、爱人和实践圣灵果子为基础，让信徒在与神的真实关系中不断成长。[1]

为了避免律法主义或行为主义的倾向，滕近辉的论述揭示了基督徒灵命成长的驱动力，由神所赐的恩典和应许引领，使信徒在信心、道德、知识、节制、忍耐、虔敬及爱心等原则上长进，从而构建出一个彼此紧密相连的灵性成长架构。这一架构既包含知识的获取，也涵盖了道德操练的过程。一些人或许会惊讶于“属灵人”滕近辉将灵性成长要求表达得如此简明而基本。然而，正是这种以知识论为基础的取向，使他的灵性成长观显得既清晰又切实可行。他认为，属灵成长的核心必须扎根于对神的认识与对神应许的顺服，因此每一阶段的追求都应指向实际的道德实践。[2] 正如于中旻指出，关于个人的灵性，想来只有滕近辉能作中庸的论述，因为他是无可争议，学德兼备的前辈。[3] 可见，滕近辉论述的灵性成长与道德是密切不分。

从滕近辉在这篇〈圣经历史中一个灵性复兴的模式〉中的分析，显示他对“真正的灵性复兴必然与生活有关”的观点。他说明灵性复兴会带来实质的生活变革，让人“行耶和华眼中看为正的事”。这种生活的转变符合他对属灵知识的体验式理解，灵性不是内在的感受或静态的层次划分，而是通过信徒的日常行

[1] 滕近辉：“真正的属灵”，页 5。

[2] 滕近辉：《活出和谐与美好》（香港：宣道出版社，2006），页 133-134。

[3] 于中旻：“读书乐：偏差与平衡”，《翼报》（2007 年 1 月）。



动和生命态度来展现。如同他指出："眞复兴产生眞悔改，而眞悔改含有四个元素：知罪、为罪忧伤、认罪、离罪。单有前三个元素，还不是眞悔改。悔改不仅是流泪，更是行动。"[1] 显然，这并非特殊的复兴灵性方法或任务，而是将信仰要求压倒性的视为常规责任。换言之，滕近辉的体验式知识论强调灵性成长不在于达到某种内在层次，而是他致力将灵性融入日常生活的每一个行动和抉择中。这样的灵性观远离神秘主义，并重视让灵性生活的日常化，从而丰富华人福音派的的灵性操练传统，注重圣经、悔改和行为见证的基本实践框架。[2]

2、灵程深化的"否定神学"

滕近辉的"更深的生命"灵性进路，是延续宣道会创办人宣信（A. B. Simpson）的思想，[3] 追求更深的属灵生命（deeper life），显示出一条"否定性灵性"（Negative Spirituality）的路径。[4] 这是近似于否定神学（Negative Theology）的思想，即透过否定自我来接近神，并以"不再是我，乃是基督"为灵性成长的核心。[5] 滕近辉以加拉太书二 20 经文为基础，描述出灵性深化的基础是"与基督同钉十字架"，这意味着自我被钉死，基督才得以完全掌权。滕氏强调"不再是我，乃是基督"的观念，指出灵性的根本在于否定自我（self-negation）。"自我的对付是必须的，没有别的路径可绕行，只有通过否定自我

---

[1] 滕近辉："圣经历史中一个灵性复兴的模式"，《今日华人教会》第 89 期，1985 年 12 月，页 5-6。

[2] 同上，页 6。

[3] 汤普信（A. E. Thompson）着：《非我唯主：宣道会创办人宣信博士的一生》，陆忠信译（香港：宣道出版社，2006 年增订版），页 131-135。

[4] 由滕张佳音师母和孙女滕爱桥合编的书 *The Deeper Life: An Anthology of Sermons, Studies, and Poems*，在滕近辉过世之后的 2020 年 9 月出版，这本文集内容主要是滕牧师多年来在世界各地国际大会上的英文释经讲道，编者用 "更深的属灵生命"来概况滕近辉的一生，呈现这可以是滕的一生座右铭。K. Y. Cheung Teng and Josephine L. Teng, *The Deeper Life: An Anthology of Sermons, Studies, and Poems* (Seoul: East-West Center for MRD, 2020).

[5] 滕近辉："更深的生命"，《建道通讯》第 69 期（1987 年 8 月），页 1。

才能使灵性在基督里得到更深的成全。”滕也指出，与基督的联合是更深灵性的奥秘。他以加拉太书 2 章的“同钉”，一方面说明是保罗的个人经验，另一方面也象征了神的旨意，这种“与基督联合”的灵性生活，正是透过自我否定来达成的，并强调自我必须被钉死以实现与基督的真正认同。[1] 此外，他引用歌罗西书三 3 的内容：“因为你们已经死了”，说明否定自我不仅是自律，更是基于基督救赎的根本转变。这种否定意味着放下对自身主权的争夺，承认并接受神的管理，从而实现真正的自我成全，让灵性在基督的掌管中实现成长。[2]

滕氏再以反合性（paradoxical）的概念来描述灵性成长生活。他指出加拉太书的“不再是我，乃是基督”与“我活着”之间的表面矛盾，实际上揭示出否定神学的本质，即在自我被钉死之后，基督的生命得以显现出来，而此时的“我”乃是在基督里的新造。“我”是基督在里面活，这是滕对“否定自我”后的灵性生活的表达。[3] 可见，他对“否定神学”的诠释，在信徒与基督合一的“反合性”关系中表明：“我”既是被否定，“我”又被肯定。这似乎是矛盾的，却蕴藏着深刻的属灵信仰，特别是针对信徒内在“假我”到“真我”的转化历程。一方面，滕近辉认为这否定并非针对信徒的“位格”或“主体性”，而是针对那被自我中心扭曲、充满自恃和自义的“假我”。这个“假我”在属世生活中误用自由、将自己置于神之上的骄傲的自我。若仅保留这样的自我，基督徒的信仰生命便无法达成真正与基督的合一。换言之，这里所否定的，不是“我”的真实存在或个体的自主性，而是这变质的自我、“假我”必须被放下，才能让“真我”与基督有关联。从此观点出发，滕近辉并未视基督徒成为神的“傀儡”，他反对一种将信徒当作听从命令的工具的观念。[4] 他认为神所期望的，是一个具备自主意志、能够自由选择

---

[1] 滕近辉：“更深的生命”，页 1。

[2] 滕近辉：《生命就是要长进》，(香港：宣道出版社，2012)，页 54-55。

[3] 滕近辉：“更深的生命”，页 1。

[4] 滕近辉：《活出和谐与美好》，页 39。



与基督合一的活生生的人。这种合一是一个自愿且深思熟虑的过程，其中包含对自我否定的认知和实践。如此否定，不是简单的自我消失，而是转变的“我”是一个以基督为中心的“真我”，一个愿意谦卑接受神的形象在生命中成形的我，走向自由且深化的灵性生活。[1]

紧接着，滕在“更深的生命”概念中，明确灵性的深化不应止于口号，实则要落实在具体的生活中。他说“在日常生活上与主同活、同死，否定自我，高举基督”，这样的具体实践使灵性不是信仰中的抽象概念，而是能够在每一个行为、思想中实现出基督透过否定自我后所显现的生命力量。在滕的灵性进路中，信心成为自我否定后的支柱。他举例宣道会传教士的牺牲精神，来说明灵性在信心上的具体表现，将灵性的深化与“因信而活”的教义相连结，灵性长进是以信心活出“基督的生命”。最后，滕近辉以基督的爱为灵性深化的动力，指出“祂是爱我，为我舍己”，使信徒愿意“到主所要他去的地方去事奉”。他也引用戴德生对传教士的提问“你为什么要到中国去？”并认为最好的回答是“因为主的爱激励我！”这爱的驱动力是滕所相信的灵性深化的来源。[2] 无疑，滕近辉否定神学的取向，并非消极地放弃自我，而是通过与基督经历自我的钉死，使基督完全掌管生命，从而活出信心的生活。

有一位学者曾特别访问滕近辉，一个人成为基督徒以后，他的生命是否循着一条路径向上攀登得到造就。滕谨慎地回应：“信主容易造就难，是一个普遍存在的问题。要说有什么生命的成长的普遍规律的话，也很难说。事实上每个基督徒生命的成长都有自己的特殊经历，很难照抄照搬。”滕不认为灵命成长有固定的模式，每个人的信仰旅程都像是一场个人化的探索，无法照搬他人的

---

[1] 滕近辉：《活出和谐与美好》，页 39-40。

[2] 滕近辉：“更深的生命”，页 1。

经验来长进。[1] 这种观点不同于一些基督徒所追求的灵性高峰模式，反而是强调 “被基督修理”的过程，以达到灵命成长的目的。滕近辉以《约翰福音》十五章中的葡萄树比喻为例，指出灵命成长的关键在于 “修理干净”，即在信仰的道路上不断除去生命中的 “杂枝”。这些 “杂枝”包括信主前的世界观、价值观，以及旧有的不良习性和个性。换言之， “修剪”和 “洁净”的过程是 “否定神学”的重要实践，其本质在于否定旧有的价值观与生命模式，并依靠基督的塑造出一个以基督为中心的生命。相反，如果基督徒不经过修剪与洁净，生命成长将缺乏方向，成长也会受到阻碍。[2]

此外，滕近辉所描述的灵性深化进路与 “属灵高峰”有着本质上的差异。属灵高峰往往被理解为一种灵性经验的极致状态，即个人因与神的接触而达到某种崇高、深邃、甚至瞬间 “顶峰”的灵性状态。[3] 然而，滕的灵性观点偏重于持久的、实际的灵性过程，而非瞬间或超凡的体验。他对灵性深化的看法强调的是内在的否定与基督同死同活的生活方式，与华人教会传统所追求的 “属灵高峰”有所差异。属灵高峰常带来强烈的情感激昂，许多信徒在这样的高峰经验中感受到对神的爱和敬畏。同时，属灵高峰有时会强调灵性的自我实现，即追求灵性上的充实和满足。如前所述，滕近辉认为灵性深化是一种在日常事奉和生活中的具体表现，而非一次或多次的神秘体验或感性上的激动。这意味着灵性长进不是藉由追求属灵的高峰来达成，而是通过每日的忠心顺服，慢慢活出 “更深的生命”。[4] 无疑，这是一种将灵性特殊化返还至平凡化的长进之路径。

因此，滕近辉所列出许多 “好灵性表现”的清单，是日常中的柔和、爱人如

[1] 李灵：“生命的成长和成熟——再访滕近辉牧师”，《举目》第三期（2001 年 9 月），页 22-23。

[2] 同上，页 22-23。

[3] 梁家麟：《追求成长》，页 98-99。

[4] 滕近辉：“更深的生命”，页 1。



己、恒切祷告等，体现了灵性不在于自我成圣的“终极”，而是具备动态与关系性的一种生活态度。例如，他引用腓立比书 2:5-8 中“以基督的心为心”的虚己否定神学来对人灵性经验的描述。信徒不以自己为中心，也不把自我成就为目标，而是持“虚己”之心，效法基督的谦卑和服事他人的态度。[1] 这种自我否定的姿态，使灵性的意义从自我中心转向对基督之心的学习和实践，成为与神和他人建立关系的真实体现，而非静态的灵修为目标来体验神的临在。滕近辉的好灵性观点集中在耶稣的形象，基督徒在日常生活中展现出耶稣的品格，这些特质如谦卑、忍耐、喜乐、饶恕等关系性美德，并非内在或超越性灵性成就的自我验证，而是回归于一种简单而真实的信仰实践，这与否定神学的精神一致，即放下个人对“灵性”的理想化标准。[2] 人在上帝面前是有限的，因此追求重点并非个人的灵性高峰，而是以基督的榜样作为目标，以否定自我中心，进入对神与他人的真诚经验之中。

3、灵性与心理健康

基督教信仰传统发展至今，以灵性为向度的方法解决人的内心困扰，从而强调灵性与心理健康的密切关联，认为人的整全发展不限于外在行为的调整，更包含内在生命的更新。信徒在面对心理挑战与生活压力时，透过悔改、交托和祷告，进入与神更加亲密的关系中，以获得内心的平安与力量。这些教导反映出基督教信仰中的灵性也与心理健康及成长密不可分。[3] 滕近辉对灵性与心理健康的结合提出了他的观察与诠释。

滕近辉在一次受访中回应他对“整全属灵观”的看法，即主张灵性与心理健康之间不可分割的关系。他为灵命成长提供了一种多面向的视角，包括知识、

[1] 滕近辉：“好灵性的表现”，《宣讯》第 102 期（2008 年 6 月），页 2。

[2] 滕近辉：“好灵性的表现”，页 2。

[3] 李耀全：《心灵关怀》（香港：汇美书社，2011），页，14-15。

情感、意志、心理、家庭、社交及文化层面等。他指出《圣经》中许多灵命成长的教导实际上触及了人的心理需求与成长，例如，克服自卑与正确的自我观：罗马书十二章 3 节提到神的爱与信心帮助信徒克服自卑，建立不亢不卑的自我形象，这有助于心理健康。喜乐的态度克服忧郁。腓立比书四章 4 节鼓励信徒在主里常常喜乐，这种喜乐超越感觉，并具有改变悲观性格的力量，帮助信徒从忧郁转向积极的生活态度；欣赏与接纳他人。腓立比书二章 3 节教导信徒在谦卑中尊重他人，以宽阔的心胸取代狭隘，这有助于在心理上减少嫉妒与苦毒；交托与内在平安。马太福音六章 34 节提醒信徒不要忧虑明日，将一切交托给神，这样的交托可以减少内心的焦虑，培养灵命中的安息；内向者的灵命深度。诗篇一一九篇 97 节说到默想神的话语，这种灵命的深度练习对于偏向外向者，能提供稳定与专注的成长经验；饶恕带来心灵医治。以弗所书四章 32 节强调饶恕的重要性，这是内心创伤得医治的过程，使信徒在神的爱中释放过去的伤痛。[1]根据滕的论述，他主张心理健康的某些问题（如焦虑、忧郁、自卑）可以通过灵性操练得到缓解或解决。因此，可从功能性依存的角度定义此关系，灵性成长为心理健康提供内在动力，心理健康反过来促进灵性操练的稳定性。

有关保持身心健康与灵命长进的实践，滕近辉特别指出，作为基督徒应该主动面对并改善自己的心理弱点，以避免过度的工作压力与精神枯竭。例如，许多传道人在事奉过程中遭遇到心理上的压力，其中包括事工上的重担、与同工或家庭的张力，以及工作成果不如预期等。滕近辉强调“安息”的重要性，并认为这是传道人在灵性与心理成长中的必修课程。[2]换言之，他在讨论传道人的灵性成长与心理健康时，认为这种安息是他们重新得力的根本途径。他的观点基于以赛亚书三十章 15 节的教导，“得救在乎归回安息”。在滕近辉的阐释中，

[1] 曾立华：“滕近辉牧师谈教牧健康心理与事奉态度”，《教牧期刊》第 1 期（1996 年 4 月），页 119。

[2] 曾立华：“滕近辉牧师谈教牧健康心理与事奉态度”，页 119-120。



这种安息是内在平静与稳定的源泉，“安息”并非单纯指身体上的休息，而是灵性与心理层面的综合状态。安息也意味着对神的全然交托与信任，并超越短期的事工成果，注重于长远的属灵价值。他指出，这种安于主的安排，对长期价值的追求，使传道人能够在无法立刻见效的事工中找到意义，不至于因挫折而轻易放弃。也就是寻找事工的真正意义，是学习祈祷与信任的功课，避免过度追求立即的效果。[1]

滕近辉的方法论在于他以《圣经》为基础，融合心理健康与灵命长进的观点，并将之具体化为可以实践的生活准则。他分析基督徒在生活与事奉中的挑战，并结合心理层面的需求，形成“灵性安息”的概念。这种安息观是放下对事工的过度追求，而与神有稳固关系，最终促成传道人在心灵与事工中的持久力。他以自己面对周期性忧郁的经验为例，通过歌唱诗歌和背诵圣经经文来转移注意力，并以言语表达“I refuse to be depressed”（我拒绝沮丧！）来积极应对心理压力。透过这种自我心理调节的操练，滕近辉认为他不仅维持了心理健康，也在灵命中经历到深层的平安与安息。[2]

另一方面，滕近辉通过自身的灵性经历来阐述属灵操练对信徒的实际帮助，特别是他主张“禁食祷告”如何帮助他超越灵性的低谷和心理限制。从他的观点来看，灵性的操练不仅是个人内在的提升，而是一种日常实践，可以真实地影响信徒的士气和事奉能力。他提到，每周一次的禁食祷告成为他生活的一部分，这是一种灵性外在可见的仪式，更是一种日常的内在重整。因为灵性的强弱直接影响事奉和心理的刚强度。因此，灵性操练是信徒日常生活中维持灵性生活的关键途径。这是滕的灵性日常化诠释，如心灵的刚强是“决定性因素”，是否能够在缺乏物质资源的情况下成功事奉。他的经验表明，属灵操练让信徒能够

[1] 曾立华：“滕近辉牧师谈教牧健康心理与事奉态度”，页 120。

[2] 曾立华：“滕近辉牧师谈教牧健康心理与事奉态度”，页 120。

在“爱主的心强、祷告强”的状态下，即便资源匮乏也能坚持事奉，而没有刚强的灵性基础则难以持续。他提醒信徒，真正的灵性力量来自于心理的坚韧，而这种刚强不是理论或教条，是通过具体的属灵操练来维持。滕近辉指出，神会回应信徒的爱、奉献、祷告和信心等特质。[1] 所以，灵性操练是信徒的个人努力，也是与神互动的过程。当信徒在禁食祷告，既是一种转移物质的心理欲望，亦从中表达对神的信靠时，神也响应他们的信心，使灵性得到增强。滕的这种理解延续了他对“体验式知识论”的诠释，即灵性成长并非一个单向的内在提升过程，而是信徒与神真实互动、在现实生活中经历神恩典的实践。

由上可见，滕近辉道出基督徒的灵性长进必须考虑心理需求，并将灵性实践融入日常生活的各个层面。透过讨论“灵性安息”的重要性和“禁食祷告”的实践，他说明了灵性如何在心理健康中发挥建设性的作用。这并非仅是一种灵修方法，而是一种以实践信仰为核心的生活方式，帮助信徒在神的同在中建立稳固的心理根基。更为重要的是，灵性成长并非是外在行为的表现或内在情感的堆积，而是通过不断的实践，从而提醒与修正信徒在压力中依靠神的恩典，以实际行动来响应信仰与日常生活的关系。滕近辉的论述向信徒传达了一个核心信息：灵性长进是基督徒信仰的根基，更是心理健康的支柱。无疑，他的见解丰富了华人福音派灵性论的实践面向，为今日基督徒提供了一条兼顾灵命与心理的健康之道。

结语

综上所述，滕近辉的灵性观在华人教会讨论中具有突破性意义，其核心在于“深化”的灵性进路，并藉此搭建出一条以关系为中心的灵程之路。滕的思想改变了传统对灵性的静态或内化理解，将灵性视为一种持续深化的生命进程，

[1] 滕近辉：“七重的超越：事奉的转机”，《大使命》第 9 期（1995 年 11 月），页 25-26。



并赋予其外在实践性和日常化特质。换言之，滕近辉对灵性 “个体”与 “关系”的互动理解，既不采取僵化的本质化定义，也不将灵性局限于特定性格或宗教行为，而是主张灵性源于人与神、与人以及与自我之间的真实互动关系。这一种“关系实在论”的视角，为灵性提供了动态的定义框架，也在实践上推动了灵性从内在生命到外在行为的整全展现。因此，滕近辉的灵性观基于传统神学的反思，更是一种实践性的灵性进路。“深化”作为滕近辉灵性观的关键概念，反映了其对灵性生命动态性的重视。传统华人教会对灵性生命也有侧重于外在的行为或特定的灵性经历，缺乏对灵性内涵及其深化历程的理解。滕近辉的灵性思想以 “关系性”理论，提供了另一种思路，灵性是不断深化的关系中展现神的真实作为。这对当代教会的灵性牧养具有示范意义，也为信徒在个人的灵命追求上提供了实践方向。

滕近辉的灵性思想构建了一个以体验为核心的知识论框架，特别强调灵性成长的实践动态性。首先，他建构灵程之旅为一种渐进的体验式知识论，强调从重生到成熟的灵性历程，并以 “灵性学院”的概念形容这是一场持续的生命考验，信徒需在生活中经历多次 “补考”，以悔改和反思推动灵性深化。他指出，失败并非终点，而是通往更深灵性领悟的起点，从而建立灵性知识的真实性和生命力。其次，滕以 “否定神学”为核心，探索灵性深化的路径，所引用的 “不再是我，乃是基督”的理念，认为灵性深化需经历自我否定和与基督联合的过程。在这一过程中， “假我”被钉死， “真我”得以活出基督生命的真实。他强调这种否定并非针对信徒的个体性，而是对扭曲的自我中心，从而实现基督掌管生命的自由。最后，他将灵性与心理健康视为不可分割，指出灵性的成长应涵盖心理层面。他认为 “安息”作为灵性与心理修复的核心，属灵操练如禁食祷告能帮助信徒克服内心低谷，并维持心理的坚韧。因此，滕近辉的灵性观是将经验、悔改与实践结合，以推动灵性的长期深化和心理健康的建构。他让信徒看见灵性与心理健康的密切联系，也提供了一套实际的操练策略，能够在日常生活中

将信仰内化到外在实际行动。

可见，滕近辉的深化灵性观对当代华人教会的灵性牧养具有重要意义。在当代教会中，灵性往往被误解为一种超凡的经历，导致许多信徒将灵性视为难以企及的理想状态。滕的灵性思想则反其道而行之，他将灵性重新定位为一种动态的关系性实践，主张灵性长进关乎个体的内在心理更新，也涉及信徒在家庭、教会及社会中的外在见证。这样的灵性观帮助信徒摆脱对灵性过于理想化的追求，从而将灵性落实到具体的生活行动中。无疑，这正是滕近辉留给许多人一个贴近现实、具体可行的 “属灵人”形象，为信徒提供了清晰而可操作的灵程之旅。

参考文献

McDermott, Gerald R. “Introduction.” In *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*, 5–6. Oxford: Oxford Academic, 2011。

Cheung Teng, K. Y., and Josephine L. Teng. *The Deeper Life: An Anthology of Sermons, Studies, and Poems*. Seoul: East-West Center for MRD, 2020。

于中旻。“读书乐：偏差与平衡”。《翼报》（2007 年 1 月）。[Yu, Chung-Min. “The Joy of Reading: Deviation and Balance.” The Wing Magazine (January 2007).]

本仁约翰（John Bunyan）。《天路历程》。林燕珠、牟善英译。香港：道声出版社， 2019。[Bunyan, John. *The Pilgrim’s Progress*. Translated by Lin Yanzhu and Mou Shanying. Hong Kong: Tao Sheng Publishing House, 2019.]

朱裕文。“一位满有感染力的领袖”。《宣讯》175（2014 年 7 月）：3。[Zhu, Yuwen. “An Influential Leader.” *Herald Monthly* 175 (July 2014). pp. 3.]

李灵。“生命的成长和成熟——再访滕近辉牧师”。《举目》3（2001 年 9 月）：



22–23。[Li, Ling. “Growth and Maturity of Life—Revisiting Pastor Jonathan Chao.” *Behold* 3 (September 2001). pp. 22–23.]

李耀全。《心灵关怀》。香港：汇美书社，2011.[Li, Yiu-chuen. *Soul Care*. Hong Kong: Wai Mei Book Company, 2011.]

倪柝声。《主工人的性格》。台北：福音书房，2000。[Nee, Watchman. *The Character of the Lord’s Worker*. Taipei: Gospel Book Room, 2000.]

———。《属灵人》。香港：基督徒出版社，2000。[Nee, Watchman. *The Spiritual Man*. Hong Kong: Christian Publishers, 2000.]

梁家麟。《追求成长》。香港：学生福音团契出版社，2004。[Leung, Ka-lun. *Pursuing Growth*. Hong Kong: Student Evangelical Fellowship Press, 2004.]

陈士齐。“滕近辉牧师的宽宏、恩典与智慧—个人观察滕牧师所代表的上一代教牧的灵性精神”。《建道学刊》45（2016 年 1 月）：169–176。[Chan, Shih-chi. “Pastor Jonathan Chao’s Magnanimity, Grace, and Wisdom—A Personal Reflection on the Spiritual Ethos of a Pastoral Generation.” *Jian Dao: A Journal of Bible & Theology* 45 (January 2016). pp. 169–176.]

曾立华。“滕近辉牧师谈教牧健康心理与事奉态度”。《教牧期刊》1（1996 年 4 月）：119–120。[Tsang, Lihua. “Pastor Jonathan Chao on Pastoral Mental Health and Ministry Attitudes.” *Pastoral Journal* 1 (April 1996) . pp. 119–120.]

汤普信（A. E. Thompson）。《非我唯主：宣道会创办人宣信博士的一生》。陆忠信译。香港：宣道出版社，2006 年增订版。[Thompson, A. E. *Not I, But Christ: The Life of Dr. A. B. Simpson, Founder of the Christian and Missionary Alliance*. Translated by Lu Zhongxin. Hong Kong: Alliance Press, 2006 (Revised Edition).]

温以诺。《恩情神学：跨科际研究与应用》。出版未详，2016。[Wan, Enoch. *Theology of Grace: Interdisciplinary Studies and Applications*. Publisher unknown, 2016.]

廖炳堂。《灵修神学：理论与实践》。香港：建道神学院，2010。[Liu, Ping-tong. *Spiritual Theology: Theory and Practice*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 2010.]

滕近辉。“七重的超越：事奉的转机”。《大使命》9（1995 年 11 月）：25–26。[Teng Philip. “Sevenfold Transcendence: A Turning Point in Ministry.” *The Great Commission* 9 (November 1995). pp. 25–26.]

———。“光辉的传统——翟赵罗林精神”。《建道通讯》23（1977 年 5 月）：1。[Teng Philip. “Glorious Tradition—The Spirit of Zhai Zhao and Luo Lin.” *ABS Bulletin* 23 (May 1977). pp. 1.]

———。“更深的生命”。《建道通讯》69（1987 年 8 月）：1。[Teng Philip. “A Deeper Life.” ABS Bulletin 69 (August 1987) . pp. 1.]

———。“圣经历史中一个灵性复兴的模式”。《今日华人教会》89（1985 年 12 月）：5–6。[Teng Philip. “A Model of Spiritual Revival in Biblical History.” *Today’s Chinese Church* 89 (December 1985) . pp. 5–6.]

———。“解释一些对本院的误会”。《中国神学研究院通讯》32（1977 年 7 月）：2。[Teng Philip. “Clarifying Misunderstandings about Our Seminary.” *China Graduate School of Theology Newsletter* 32 (July 1977). pp.2.]

———。《平衡与偏差：完美灵性的追寻》。香港：宣道出版社，2002。[Teng Philip. *Balance and Deviation: Pursuing Perfect Spirituality.* Hong Kong: Alliance Press, 2002.]



———。"'灵性学院'的考试与补考"。《中国神学研究院通讯》101（1984 年 5 月）：2。[Teng Philip. "Exams and Retakes in the 'Spirituality Institute'." *China Graduate School of Theology Newsletter* 101 (May 1984). pp. 2.]

———。"合乎主所用的工人"。《中国神学研究院通讯》59（1980 年 8 月）：3。[Teng Philip. "Workers Fit for the Lord's Use." *China Graduate School of Theology Newsletter* 59 (August 1980). pp. 3.]

———。"眞正的属灵"。《播种人》30（1974 年 6 月）：3–5。[Teng Philip. "True Spirituality." *The Sower* 30 (June 1974). pp. 3–5.]

———。"属灵的长进"。《播种人》14（1966 年 4 月）：39–40。[Teng Philip. "Spiritual Growth." *The Sower* 14 (April 1966). pp. 39–40.]

———。"好灵性的表现"。《宣讯》第 102 期（2008 年 6 月）：2。[Teng Philip. "The Marks of Good Spirituality." *Herald Monthly* 102 (June 2008). pp. 2.]

———。"属灵素质的追求"。《宣讯》14（2001 年 2 月）：2。[Teng Philip. "Pursuing Spiritual Quality." *Herald Monthly* 14 (February 2001). pp. 2.]

———。"灵性追求的两个定位点"。《中国神学研究院通讯》94（1983 年 10 月）：2。[Teng Philip. "Two Anchors of Spiritual Pursuit." *China Graduate School of Theology Newsletter* 94 (October 1983). pp. 2.]

———。《生命就是要长进》。香港：宣道出版社，2012。[Teng Philip. *Life Is About Growth*. Hong Kong: Alliance Press, 2012.]

———。《良言善导（壹）：牧苑促膝谈》。香港：宣道出版社，2004。[Teng Philip. *Good Words and Wise Counsel* (Vol. 1): Conversations in the Pastoral Garden. Hong Kong: Alliance Press, 2004.]

———。《活出和谐与美好》。香港：宣道出版社，2006。[Teng Philip. *Living in Harmony and Beauty*. Hong Kong: Alliance Press, 2006.]

———。《灵程高处的经历》。香港：宣道出版社，2015。[Teng Philip. *Experiencing the Heights of the Spiritual Journey*. Hong Kong: Alliance Press, 2015.]

霍夫士达特（Richard Hofstadter）。《美国的反智传统：宗教、民主、商业与教育如何形塑美国人对知识的态度？》。陈思贤译。台北：八旗文化，2018。[Hofstadter, Richard. *Anti-Intellectualism in American Life: How Religion, Democracy, Business, and Education Shaped American Attitudes Toward Knowledge*. Translated by Chen Sixian. Taipei: Eight Banners Culture, 2018.]



Individual and Relationships: The "Deepened" Spirituality in Philip Teng's Thought

Buxiao NI https://orcid.org/0009-0001-6646-2369

Alliance Bible Seminary

Abstract: Philip Teng's spiritual perspective revolves around the concept of "Deepened," emphasizing spirituality as a dynamic and relational practice that unites inner renewal with outward testimony through daily living. Teng's approach moves beyond the static or fixed notions of spirituality often seen in traditional Chinese churches, advocating instead for growth through repentance, self-denial, and union with Christ. This study systematically examines Teng's major works and sermons, employing textual analysis and historical interpretation to uncover the theoretical foundations and practical strategies underlying his spirituality. Key areas of focus include his experiential epistemology, his use of negative theology, and his insights into the relationship between spirituality and mental health. Furthermore, Teng highlights the inseparability of spirituality and psychological growth, advocating practical methods such as the "School of Spirituality," "Rest," and "Fasting Prayer" to provide a holistic pathway for spiritual and mental development. His teachings offer contemporary Chinese churches essential guidance for pastoral care, helping believers shift away from idealized spiritual aspirations and instead cultivate a grounded, actionable, and transformative faith practice.

Keywords: Philip Teng, deepened spirituality, relational practice, negative theology, mental health

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0009

意义与秩序：《口铎日抄》中的神正论类型与回应

董玉知 https://orcid.org/0009-0002-8964-3768

北京大学哲学系宗教学系

摘要：《口铎日抄》中传教士从绝对顺从、人正论、来世补偿和基督论等神正论形式为教徒提供有关苦难的解释和解决苦难的补偿承诺。困扰教徒的苦难既有个人层面的人生不幸，也有集体层面的社会不公。从《口铎日抄》中教徒的回应可以看出教徒对神正论的接纳受到其社会阶层和社会主流儒家价值观的影响，从中亦可窥见晚明中国士人教徒群体的独特灵性生活。

关键词：《口铎日抄》、晚明神正论、苦难问题、意义建构、士人教徒群体

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0010

《口铎日抄》是记录明末清初天主教在福建地区传播的重要文献。学界对《口铎日抄》已有一定的研究，可以概述为宗教社会学和传播学两种学科视角。宗教社会学方面，学者从天主教传教士与儒家士大夫群体的社会互动入手，关注互动双方的参与过程以及互动的影响。[1]从传播学的视角看，学者关注传教策

[1] 孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动：一种思想史的视角》（第 2 版），宗教文化出版社，2013 年。肖清和：《明末天主教徒群体交往与身份意识--以李九标与《口铎日抄》为中心》，《哲学门》，2007 年，8(1)：155-172。17. 彭睿：《从社会合作的视角看明末中国人对天主教的认同与拒斥——以《口铎日抄》和《破邪集》为例》，《宗教与历史》，2018 年,(02):198-217+261-262.



略、修辞特征、布道技艺[1]，最新的研究从文化交流与对话的层面分析传教士与中国教徒之间的动态文化交往。[2]

就晚明天主教神正论这一次主题来说，孙尚扬的《明末天主教与儒学的互动：一种思想史的视角》将神正论放在宗教委身下加以考察，指出在晚明中国基督教视域下，神正论问题的形而上学意义被社会学意义取代，更多关注社会不公等现实问题。肖清和的《晚明福建关于神正论的对话》（Dialogues on the Issues of Theodicy in Late Ming Fujian）[3]对《口铎日抄》中的神正论进行了更为深入的阐释，指出晚明神正论的特征和重心是人正论，以及这一路线是对奥古斯丁神学传统的继承。

在现有研究的基础上，本文继续关注《口铎日抄》中的神正论问题，试图结合韦伯、贝格尔等人的宗教社会学理论对其进行类型学探讨，揭示晚明中国教徒建构意义活动的社会学意义、以及教徒群体回应神正论问题中的“儒化”过程。

一、神正论的类型与功能

1. 宗教社会学视角下的神正论类型

神正论的社会学视角关注宗教和社会，特别是宗教和社会[4]作为两套不同的

[1] 罗群：《艾儒略与〈口铎日抄〉研究》，浙江：浙江大学，2010 年。贾海燕：《《口铎日抄》与晚明天主教传教士的圣经故事叙事》，《世界宗教文化》2019,(01):142-148.

[2] Song Gang: “Giulio Aleni, "Kouduo richao," and Christian-Confucian Dialogism in Late Ming Fujian”, New York: Routledge, 2018.

[3] Xiao, Qinghe. "Dialogues on the Issues of Theodicy in Late Ming Fujian." Religions 15.7 (2024): 851.

[4] 这使用的是贝格尔“社会”概念。“社会”的内涵不仅是构成宗教之基础的团体，还是基于社会与个人的辩证关系的“世界之建造”。建造世界就是建造有意义的世界，宗教不仅代表着个体的秩序化的努力，也代表着整个社会进行秩序化活动的努力。参见彼得.贝格尔：《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社, 1991 年，第 26 页。

意义系统之间的动态关系。韦伯区分了四种纯粹类型的神正论[1]：（1）弥赛亚末世论。（2）来世补偿论；（3）二元论；（4）羯磨-轮回体系。[2]贝格尔在韦伯的基础上进一步扩展了神正论类型，提出非理性-理性连续体的分类标准。[3]贝格尔将印度的羯磨-轮回（业报轮回）体系置于最理性的一端，将超越自我的神正论置于非理性的一端，介于最理性和最非理性之间的一系列类型则有弥赛亚末世论、来世补偿论、二元论以及圣经神正论等。贝格尔的分类可用以下图表说明：

非理性一端	介于两个极端之间的类型（“中间形态“的神正论）	最理性一端
超越自我的神正论	弥赛亚末世论、来世补偿论、二元论、圣经神正论	羯磨–轮回体系

贝格尔特别指出圣经神正论（圣经宗教的神正论）和受虐狂态度[4]存在着紧密的联系。“宗教受虐狂在圣经范围内呈现出一种特殊的形象，主要是因为在

1 根据韦伯，神正论问题产生于人们对现实世界的诸多缺陷和教会宣传的“神全知全能全善”之间的不协调的意识。“既然神是完美的，为什么完美的神会允许世界存在缺陷？”神正论问题揭示了宗教和世界之间的基本内在张力，这种张力的程度随着世界和宗教各自的理性化程度越高而越大。因此，宗教越是超越的，并把其超越性集中于唯一至高神的属性，神正论的问题就越尖锐。参见（德）韦伯（Weber.M.）著：《经济与社会》第一卷，阎克文译—上海：上海人民出版社，2009 年，第 563-68 页。以及 Max Weber. “Religious Rejection of the World and Their Directions”. *Essays in Sociology*. Oxford University Press. 1946, p. 328.

2（德）韦伯（Weber.M.）著：《经济与社会》第一卷，阎克文译—上海：上海人民出版社，2009 年，第 563-68 页。

3 彼得.贝格尔：《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社, 1991 年，第 71 页。

4 贝格尔使用的受虐狂一词的含义来自萨特，即“我等于零——而他就是一切——我最终的幸福就在其中”。参见彼得.贝格尔：《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社, 1991 年，第 67 页。



那个他人被定义为完全有力和完全正义的上帝，即人和宇宙的创造者时，神正论的问题就变得难以忍受的尖锐了。”这是因为“这个可怕的上帝的声音，现在必然如此地势不可挡，以致压倒了受苦受难的人的抗议呼喊。”[1] 根据与受虐狂态度结合的程度，圣经神正论的形式存在着极端和缓和的各种形式。

圣经神正论的极端形态是人对绝对超越的上帝的绝对服从和顺从，如耶稣会的箴言“为了神更大的荣耀”（ad maiorem Dei gloriam）[2]所表现的态度。这种态度与人的受虐狂心理结合，有时会演化成人正论。另一种极端心态则是基督新教的预定论。[3] 贝格尔注意到，极端的圣经神正论并非总是能满足大众的需求，约伯式的纯粹受虐狂的方案[4]并不总是能被所有人接受，大众更容易接受的是一些缓和的神正论，例如基督论、来世补偿、弥赛亚末世论等。其中，基督论[5]作为基督教对神正论问题的答案，逐渐取代了受虐狂的极端方案，成为圣经神正论的主流形态。

---

[1] 彼得.贝格尔：《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社, 1991 年，第 88 页。

[2] “为了神的荣耀”不是耶稣会独有的箴言，许多改革教派也以这个为口号，只是达成的手段不同罢了。比如韦伯认为对待 omnia in majorem Dei gloriam.的严肃态度和理性的生活方法原则是某些改革教派禁欲气质的来源，这在当时的天主教中是不曾见到的。参见 Weber, M., Parsons, T., & Giddens, A. (2007). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (Repr.). Routledge. P.72.

[3] 尤其见于加尔文派的“双重预定论”所表现出来的对上帝不可捉摸之意志的绝对服从的态度，贝格尔认为这种无条件的服从具有宗教受虐狂的气质。

[4] 约伯是《旧约圣经》中的人物，约伯的故事是基督教典型的上帝试炼义人信德的故事。面对接二连三施加在他身上的苦难，约伯展现出来的态度提供了解决神正论问题的一种方式，即从神正论到人正论的转化。约伯通过将上帝的公义问题转移为“人是否有权利质疑上帝”以及“人质疑上帝前应该反省人自身是否公义”的问题，从而消解了神正论。参见《约伯记》以及彼得.贝格尔：《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社, 1991 年，第 26 页。

[5] 本文提到的基督论默认是基督教正统信仰的基督论，即尼西亚信经确立之后的基督论。不同时期基督教不同教派谈论基督论时侧重点也有所不同。如十七世纪的天主教耶稣会士强调宣扬耶稣在十字架上的受难和圣死，这影响了耶稣会士在华传教时的布道风格。参见柯毅林（Gianni Crivelle）著，王志成译：《晚明基督论》. 四川人民出版社 2003 年，第 330 页。

神正论的主要功能是救助，即为人的原罪和世界的不公提供慰藉，提供苦难终将得到报偿的承诺。但救助并非神正论的唯一功能。正如此贝格尔指出，“仅仅根据神正论的‘救助’能力去考虑它们，必定会误入歧途。事实上，除了有救助作用的对意义本身的肯定外，某些神正论根本不带有任何‘救助’的诺言。”[1] 神正论还具有解释和构建意义的功能。

相比之下，中国本土宗教的神正论呈现出不同的特征。如道家的祸福报应思想通过“承负”观念，即“承者为前，负者为后”解释祸福，认为个人的祸福与祖先的行为相关，并且个人的行为也会影响其子孙的祸福。道家也吸收了佛教的因果和业报的观念，进一步丰富祸福报应思想的因果链条的完整性。[2] 此外，民间信仰的报应观念则将神灵在场化，即将神灵塑造为人的行为的监察者。特别在对天、地、冥界的民间信仰中，神灵会依据人的道德行为干涉他的命运，从而起到教化普通民众的功能。[3]这一差异体现了天主教和中国本土宗教神正论结构侧重上的不同，天主教强调个人救赎的超越性，而本土宗教更注重维护现世秩序的合法性。

2. 《口铎日抄》内容及著作者群体

柯毅林（Gianni Crivelle）把《口铎日抄》视为晚明耶稣会士传教方法和中国人反应的信息宝库。[4] 徐理和也将《口铎日抄》视为晚明基督教中最吸引人的作品。[5]《口铎日抄》记录了传教士日常生活的图景、艾儒略和卢安德等耶稣会士在中国的传教轨迹和布道方法、传教士与中国知识分子的交谈和辩论，以

[1] 彼得.贝格尔：《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社,1991 年，第 69 页。

[2] 任继愈主编：《中国道教史》. 中国社会科学出版社，2007 年。第 48 页、240 页。

[3] 参见杨庆堃著，范丽珠等译：《中国社会中的宗教》，上海：上海人民出版社，2006 年。第 148-149 页。

[4] 柯毅林（Gianni Crivelle）著，王志成译：《晚明基督论》. 四川人民出版社 2003 年，第 302 页。

[5] 柯毅林（Gianni Crivelle）著，王志成译：《晚明基督论》. 四川人民出版社 2003 年，第 302 页。



及晚明中国知识分子对传教士所讲授"天学"的态度与回应。柯毅林认为《口铎日抄》不仅记述了许多宗教礼拜仪式的场景，还拥有大量社会交往的实例。[1]《口铎日抄》涉及的主题十分丰富，涵盖宗教、西方科学和技术和道德等。记叙的内容多种多样，传教士从圣经故事、寓言、比喻、中国和西方古代圣人的故事、谚语等形式来解答中国人面对"天学"的困惑，并根据谈话者的身份采用不同的谈话技巧和传教策略。这些体现了以艾儒略为代表的在华耶稣会传教士灵活的传教风格，这种风格继承了其先驱者利玛窦主张的以"适应"为主的传教方针。柯毅林将艾儒略的传教方法总结为"行动中的适应"[2]，结合《口铎日抄》文本，我们发现这一论断是中肯的。

《口铎日抄》由晚明福建地区的 26 名皈依者记录，涉及的耶稣会传教士主要是艾儒略、卢安德、林本笃和瞿西满。[3] 其中，艾儒略是主要的传教士。作为继利玛窦之后的在华耶稣会传教士，艾儒略的耶稣会神学传统、个人布道风格和传教策略共同决定了他的神正论。《口铎日抄》中艾儒略是否一贯地根据耶稣会的基督论来解决中国教徒提出的神正论问题？抑或是根据具体的情境以及提问对象的差异来提供不同的回答？

《口铎日抄》不仅记录了信徒和传教士的交谈，也记录了许多非基督徒和传教士的交谈，这些非基督徒慕"道"而来，有些人在和传教士多次交谈后皈依了基督教，有些则始终没有皈依。艾儒略根据交谈者的身份撰写不同的作品阐述天主教教义，针对教会外的人选择护教学的方法，撰写要理问答；针对慕道

[1] 柯毅林（Gianni Crivelle）著，王志成译：《晚明基督论》. 四川人民出版社 2003 年，第 304 页。
[2] 柯毅林（Gianni Crivelle）著，王志成译：《晚明基督论》. 四川人民出版社 2003 年，第 302 页。
[3] 柯毅林（Gianni Crivelle）著，王志成译：《晚明基督论》. 四川人民出版社 2003 年，第 303 页。

者和新教徒，则撰写天主教教义手册。[1] 此外，慕道者和教徒提出神正论问题的角度也存在着殊异。出于篇幅原因，本文主要关注教徒群体的神正论困惑。

二、《口铎日抄》中的神正论问题

着手整理《口铎日抄》中的神正论问题之前，我们需要厘清神正论的概念问题，因为这个问题关系着分类的标准。如何判断一个问题属于神正论问题的范畴？本文试图结合韦伯和贝格尔对神正论的解释，作为神正论问题的判断标准。韦伯认为神正论问题就是人如何解释世界的不完美和神的完美之张力的问题。[2]贝格尔用"宗教合理化论证"来说明这种解释，认为神正论就是一种对世界的缺陷，或世界的无意义或无秩序现象的宗教合理化论证。[3] 依据这个标准，笔者将《口铎日抄》中涉及神正论问题的条目整理如下，并根据神正论类型对其做出分类：

1.1 《口铎日抄》涉及神正论问题内容总表（按条目）[4]

卷数	条目数	神正论问题条数

1 这里艾儒略再次继承其前辈利玛窦的传教策略，但艾儒略并非没有创新。艾儒略的创新体现在他以基督为中心的灵性倾向。参见柯毅林（Gianni Crivelle）著，王志成译：《晚明基督论》. 四川人民出版社 2003 年，第 407-415 页。

2 当然，此处的"神"必须是世界的创造者，世界本应从神的完美属性中自然地继承完美的属性，但现实却是世界存在着诸多缺陷，如何解释作为世界之造物主的神为何允许这样的事情发生是神正论问题的发端。韦伯指出严格意义上的一神论和多神论面对神正论问题的紧迫感是不同的。参见 Max Weber. *The Sociology of Religion.* Ephraim Fischoff (trans.) Methuen & Co. Ltd.; 1965. p.139.

3 彼得.贝格尔：《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社, 1991 年，第 63 页。

4 本文参考的版本为 周振鹤主编. 肖清和，黄振萍等校：明清之际西方传教士汉籍丛刊(第 1 辑)《口铎日抄 三山论学记（外三种）》. 凤凰出版社 2013 年。关于《口铎日抄》的内容，此版本目录呈现的是条目，而非则数。根据罗群的统计，《口铎日抄》共 495 则，因为同一条目下含有多则，总条目数为 336 条。这和笔者统计的条目数一致。柯毅林统计的数目是 325 段（条），兰格（L.De Lange）统计的数目是 337 段。参见罗群：《艾儒略与《口铎日抄》研究》. 浙江:浙江大学,2010 年. 第 41-43 页；柯毅林（Gianni Crivelle）著，王志成译：《晚明基督论》. 四川人民出版社 2003 年，第 303 页、第 331 页。



第一卷	41	9
第二卷	48	13
第三卷	43	10
第四卷	35	9
第五卷	42	7
第六卷	51	6
第七卷	41	4
第八卷	36	7
总计	**336**	**65**

每一卷涉及神正论的具体条目如下表:

1.2 《口铎日抄》每卷涉及神正论问题条目细览

条目	主题（不公或苦难）	神正论类型
卷一（9条）		
论 子之予夺恭听主命	丧子	绝对顺从
述 张子幼聪	丧子	来世补偿
答 善终之义	死亡	来世补偿
戒 世途	世福轻	来世补偿
答 人性皆可为善而有为不善之由	恶事	绝对顺从
论 处横逆各有其道	道遇横逆	绝对顺从
答 降生救赎	死亡和罪	基督论
论 地狱天堂图像并善恶歧分之图	世苦	来世补偿

论 天主生人应有富贵贫贱之殊	贫富差距	绝对顺从
卷二（13 条）		
述 不娶妾	不娶妾	绝对顺从
论 功从劳积	劳役	绝对顺从
答 人犯主命故雨阳不时	自然灾害	人正论
论 天主示罚 宜加修省	地震	人正论
答 奉教之人终有依归	得救	来世补偿
论吉凶皆人自致无关星度	吉凶	人正论
论 天主生物 南北不同	南北物不同	绝对顺从
答 人寿修短不由前生功罪	人寿长短	绝对顺从
论 圣号驱魔而魔乃先识	魔鬼	绝对顺从
答 灵魂为神体且百岁不衰	年老健忘	来世补偿
答 天主慈悯，听人自新	地狱之苦	来世补偿
答 娶妾枉道毋得借口孝名	不娶妾	绝对顺从
答 世福甚微善恶可共	世福轻（无子）	来世补偿
卷三（10 条）		
答 地狱之悔非真悔	地狱万苦	来世补偿
答 天堂之乐不以私意变迁	天堂永乐	来世补偿
答 永苦之罚适与罪称	永苦之罚是否公义	来世补偿



论 求道乘时而贫贱反易	贫贱之累	来世补偿
论 世福不足骛	世福之轻	来世补偿
答 尧舜有可学 不得为娶妾藉口	不娶妾	绝对顺从
论 耶稣肉躯灵魂不离天主性并释三体一位之义	耶稣降生为人赎罪	基督论
答 原罪为罚之余	赏罚延及子孙是否公义	人正论
答 地狱之罚有重轻	厚道者和暴虐者同罚是否公义	来世补偿
答 天堂之赏视额辣济亚而不徙由善功	善功是否必赏	绝对顺从
卷四（9 条）		
答 富贵贫贱之殊天主原无厚薄	富贵贫贱之差	绝对顺从
答 人生而残疾不可憾主而有残疾者之用	生而残疾者	绝对顺从
答 人之夭折皆可无憾而当感恩	早夭（死亡）	绝对顺从
答 肉身之复生	天主本身复生之难	基督论
论 负荷主命不苦难而反甘易	负荷主命之难	绝对顺从
答 夭札皆主恩并论赦罪之理	孩童早夭	绝对顺从
答 人易犯罪乃原罪余迹	原罪	人正论
论 人之善劳系由天主	聪颖者自居善劳	绝对顺从

论 无德之人终为主弃	德行有无必有赏罚	来世补偿
卷五（7 条）		
答 圣水涤罪惟主可赦	赦罪	绝对顺从
答 灵魂之苦惨于形受	地狱之苦	来世补偿
答 人不知真福故重世福	世福之轻	来世补偿
答 魔鬼出见人世不脱离其苦	魔鬼受永罚	来世补偿
论 人当顺主命而大主予夺具有深意	人生顺境和逆境	绝对顺从
答 古今人寿脩短其故有二	寿命长短	绝对顺从
论 将审判前诸患以当炼罪	善人为何受罚	来世补偿
卷六（6 条）		
答 主怒非怒	天堂无主怒	来世补偿
答 为善不拘根器	无根器之人能否为善	绝对顺从
答 人涤罪宜洗以泪	得救	绝对顺从
论 人获罪毋诿之不可赦毋恃为可赦	罪和得救	绝对顺从
论 伤主受难宜默想数端	耶稣为人受难赎罪	人正论
论 致主受难由人七罪	七罪宗	人正论
卷七（4 条）		
论 耐苦始获真福	世苦、逆境	来世补偿
论 人重世赏而轻天赏	世赏之轻	来世补偿
答 有财者进天国之难	富贵者难入教	来世补偿



答 人无死罪即望升天国	无功能否升天堂	来世补偿
卷八（7 条）		
喻 天国之赏先后如一	蒙恩得救	来世补偿
喻 涤罪宜洁	涤罪	人正论
论 升天不易须去其私欲	去私欲，受肉体苦	来世补偿
答 杂念为原罪之迹惟仰主祈佑	除杂念	绝对顺从
论 修道贵薄世味	世味薄	来世补偿
论 人涤罪垢全赖救赎之恩	涤罪	基督论
论 天堂之赏其异数者有三等	著书之劳多功多	来世补偿

从上表中看，各卷涉及神正论主题的条目种类多样，大致分为俗世的苦难、罪和得救、耶稣降生救赎的奥秘三类。世俗的苦难又可分为个人层面的苦难和社会层面的苦难。个人层面的苦难多与出生、死亡、富贵、贫贱、子嗣等人生大事有关，集体层面的苦难和社会不公、自然灾害有关。从神正论的类型来看，圣经神正论的极端形式和缓和形式均有涉及。其中极端形式的圣经神正论中的绝对顺从型 25 条，人正论 8 条；缓和形式中来世补偿 28 条，基督论 4 条。条目主要是“答”、“论”、“喻”开头的条目，从中可看出神正论提出的具体情境，除了慕道者或信徒与传教士的问答互动，还有传教士单方面的布道。

三、《口铎日抄》中的苦难问题与意义建构活动

1、 苦难问题与“看似有理结构”

贝格尔提出了人追寻意义的社会学基础。他认为，社会并非是静态的，而是动态的“建造世界的活动”，或者“秩序化的活动。”[1] “秩序化活动”包括个人经

[1] 彼得.贝格尔：《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社，1991 年，第 26 页。

验的秩序化和集体经验的秩序化。个人的秩序化活动建立在个人与有意义的他人之对话的基础上，一旦这种对话被打断，个人的生活也就陷入了混乱。[1] 而集体经验的秩序化活动需要依赖某种牢固的社会基础，这种社会基础将保证世界对于个人来说是有意义的。贝格尔说的“看似有理结构”（plausibility structure）实际上是一种意义论证或者合理化论证活动，它不断地为世界提供合理化论证。历史上承担这种功能的通常是宗教。宗教为世界进行合理化论证的方式总是具有一种内在的二元对立结构，神圣领域和凡俗领域的二分是宗教论证的基本出发点。[2] 看似有理结构虽然是世界之意义的社会基础，但它也承担着为个人提供意义和秩序的功能，这是因为个人生活于社会之中，个人无法脱离社会而单独存在。从这个意义上来看，神正论是一种特殊的宗教合理化论证的类型，它论证的出发点全端赖于“神乃绝对公义”这一无法凭理性证明的前提。不管是个人还是集体，一旦其秩序化活动遭到破坏，“看似有理结构”的合理化论证需求就会摆在人们面前。导致个人和集体秩序化活动中断的事件往往称为“苦难”，对苦难意义的追问是神正论的重要动机之一。

《口铎日抄》中的神正论多是对苦难问题的解释。苦难问题和神正论解释发生在具体的对话情境中，谈话双方通常就某个现实问题进行探讨。传教士自然从天主教信仰来回答提问者的困惑，但由于提问者关心的主题的现实性，谈话的性质并非是传教士单方面的布道，而是双方文化和精神上的交流和碰撞。对话和问答的主题多以此世为价值取向，这或许和《口铎日抄》的著作者群体的构成有关。《口铎日抄》的著作者主要是中下层士人群体[3]，该群体介于儒家

[1] 彼得.贝格尔：《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社, 1991 年，第 28 页。

[2] 关于将神圣和凡俗的二分作为宗教的根本特征，最经典的表达见于涂尔干在《宗教生活的基本形式》中提出的命题。参见涂尔干(Durkheim, Emile), 渠东, 汲喆. 宗教生活的基本形式. 上海人民出版社, 上海, 1999. 其它参见米尔恰·伊利亚德：《神圣与世俗》. 华夏出版社, 2002 年.

[3] 罗群：《艾儒略与《口铎日抄》研究》，浙江:浙江大学，2010 年，第 61 页。



价值和天主教价值之间，站在两种异质文化交流、碰撞和融合的中心点，这导致他们所记录的内容不可避免地会受到其群体价值取向的影响，同时也能忠实地反映出天主教在中国传播时所遭遇的来自传统文化和习俗上的抵抗。以苦难问题为例，传教士对个人层面和社会层面的苦难问题的应答是不同的，但其根本的目的是一致的，便是用天主教的意义系统来解释苦难的合理性，并且提供苦难的来世补偿承诺。

2、个人层面的苦难：以子嗣得失问题为例

《口铎日抄》中涉及子嗣问题的神正论条目共有七条:[1]

1. 论子之予夺恭听主命（卷一，主题：丧子，下同）
2. 述张子幼聪（卷一，丧子）
3. 述不娶妾（卷二，无子）
4. 答娶妾枉道 毋得借口孝名（卷二，无子）
5. 答世福甚微善恶可共（卷二，无子）
6. 答尧舜有可学 不得为娶妾藉口（卷三，无子）
7. 答夭札皆主恩并论赦罪之理（卷四，孩童早夭）

子嗣问题一直是中国传统士大夫关心的头等人生大事之一，“不孝有三，无后为大”[2]的儒家传统价值观以及家父长制社会结构共同影响着中国士人对这一问题的态度。士人群体普遍将无子嗣和丧子视为人生之大“不幸”，这一问题在《口铎日抄》中也引起了慕道者和教徒的困惑。如“（林）用吁近有子丧，忧郁

[1] 周振鹤主编，肖清和，黄振萍等校点：《明清之际西方传教士汉籍丛刊(第 1 辑)》. 凤凰出版社, 2013 年

[2] 《孟子·离娄》

殊甚。”[1]、“人到中年无子，恐陷入不孝之名，当如何？”[2]“娶妾为传后计”[3]“今有孩童始生，未几而辄夭札，则大主之生是人也，不亦徒然乎？”可见古人将无子和丧子视为个人生活遭遇的重大不幸和苦难。生活的苦难需要得到解释，悲伤和忧郁的情绪需要得到排解。不同于儒家从纳妾来解决此类问题，天主教传教士们坚决反对纳妾，并用神正论来解答提问者的困惑。对待丧子或无子问题，传教士常用的神正论主要有绝对顺从型和来世补偿型，如：

> 先生问曰：子见林用吁乎？
>
> 对曰：用吁近有子丧，忧郁殊甚。
>
> 先生曰：昔圣若白有数子，不踰时俱丧。诸不闻道之人，遂有以此而訾圣教者。若白不为动，曰：“子原大主所赐，一凭大主所收，吾惟恭听主命而已。”后若白连举七子，贵富倍于前。近阅用吁《解惑》一书，具见识力。用吁既著书以解人之惑，尚其以若白之言自慰乎？”[4]

圣若白即约伯，约伯丧子的故事出自《旧约》。[5]约伯遭到包括丧子在内的诸多试炼，对撒旦降下的苦难，约伯先是沉默忍耐，后与三友辩白，最后将遭受苦难的原因归于自身的无知和过错，“因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔。”[6]约伯对上帝的坚定信仰是绝对顺从类型的典范，他把灾祸和苦难的原因完全转移到作为承受者的自身之上。约伯的回答暗含着世界的苦难和上帝是否公义无关，只和人是否公义有关，由此，神的正义问题转向人的罪性问题，这

---

1 《口铎日抄》卷一，周振鹤主编， 肖清和，黄振萍等校点：《明清之际西方传教士汉籍丛刊(第 1 辑)》. 凤凰出版社, 2013 年，第 347 页。

2 《口铎日抄》卷二，第 400 页

3 《口铎日抄》卷三，第 424 页

4 《口铎日抄》卷一，周周振鹤主编， 肖清和，黄振萍等校点：《明清之际西方传教士汉籍丛刊(第 1 辑)》. 凤凰出版社, 2013 年，第 347 页。

5 《约伯记》1：13—22.

6 《约伯记》42：6



是一种人正论类型的神正论辩护。[1] 然而，在《口铎日抄》中，艾儒略对林用吁丧子这一不幸事件的回答并未采取严格的人正论形式，而是"吾惟恭听主命而已"这一相对缓和的应对。除了绝对顺从主命，艾儒略还从来世补偿的观念为疑者提供慰藉。子嗣的有无和得失全是天主的安排，属于"世福"的范畴。"世福甚轻而暂"[2]是艾儒略在回答苦难问题时反复强调的观念。

3、社会层面的苦难：富贵贫贱之殊

除了个人层面的苦难，社会层面的苦难也困扰着中下层士人群体。中下层士人没有担任政府高级官员，也没有取得举人以上的功名。[3] 他们社会地位不高，这可能是富贵贫贱之殊的问题尤其困扰这一群体的主要原因。然而，需要注意的是并非全部的中下层士人都生活困窘，相反，晚明天主教福建教区的中下层士人教徒中有些人可能家产颇丰。[4] 富贵贫贱之殊的问题可能源于提问者的个人生活经历，也有可能出自提问者对他人以及社会现状的观察体会。关于富贵贫贱之殊问题的讨论被忠实地记载于《口铎日抄》中。如：

> 初八日，姚秉俊听讲，邀余陪坐。卢先生曰："哀矜之行，最为要德。彼贫人者，富人立功之地也。若世无贫人，则富人欲立功而无从矣。"
>
> 余闻而有触。因请于先生曰："昔有友尝问余曰：'天主生人，胡为有富贵贫贱之殊乎？'余应曰："大主之生万物也，有高必有下，有平必有陂，如天地山泽之异位是也，故其生人也亦然，如必尽富而无贫，何名为富？尽贵而无贱，何名为贵？"余当时谬应若此，未知有当否？"

---

[1] 韦伯，贝格尔对《约伯记》中约伯表现出来的神正论类型都有过深入剖析。参见彼得.贝格尔：《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社, 1991 年，第 89 页。以及（德）韦伯（Weber.M.）著：《经济与社会·第一卷》，阎克文译，上海人民出版社 2009 年，第 566 页。

[2] 《口铎日抄》卷一，第 400 页。

[3] 罗群：《艾儒略与《口铎日抄》研究》，浙江:浙江大学，2010 年，第 61 页

[4] 同上。

先生首肯曰："子言良是。譬之人身焉，莫尊于目，而目司视；莫卑于手足，而手足司持行。如手足必欲如目之行，不愿有持行之劳，则谁与司持行者？吾知其势不可也。如人必尽富贵而无贫贱，则谁与通功易事者？谁与服役代耕者？此在一家不可，而况国与天下乎？且人之贫者，又未可怨尤天主也。天主生人，自有日用之外粮。为人之罪宗，不肯自克，乃有淫者，贪者，饕者，惰者，驯至于贫而不能自立。至不能自立，而乃咎造物主之有偏也，岂不悖哉？"[1]

"胡为有富贵贫贱之殊乎？"的发问前提是"天主生人"，可见提问者实际追问的是天主安排富贵贫贱之差别的正当理由。李九标从自然理性的角度出发，论证贫者富者有各自的功用，从中我们可推测李九标应该看过天主教的教理，并且对耶稣会多用阿奎那自然法原则论证的思路是比较熟悉的。卢安德的应答策略则分为两部分：第一部分先是用自然法的原则指出贫者和富者是天主的安排，有各自的功用；之后进一步指出人的富贵和贫贱是人的七罪宗的结果，不应该归咎于天主。同样，天主的公义问题转向人的罪性问题，人正论取代了神正论，富贵贫贱之殊问题被消解了。但这里我们不能过于强调卢安德回答中人正论的一面，因为宣扬罪和克罪是当时耶稣会传教士普遍的做法。传教士将人的苦难归因于人自身的罪宗的另一个重要的目的是强调灵修的重要性。面对普遍罪性意识淡薄的中国人，耶稣会传教士重视宣传和唤起教徒的罪性意识，强调通过苦修克罪，例如庞迪我的《七克》就列举了如何克服人性中的七罪宗的种种道德修炼方法。[2]

---

[1] 《口铎日抄》卷一，周周振鹤主编， 肖清和，黄振萍等校点：《明清之际西方传教士汉籍丛刊(第 1 辑)》. 凤凰出版社, 2013 年，第 364-365 页。

[2] 罗群：《艾儒略与《口铎日抄》研究》，浙江:浙江大学，2010 年，第 127 页



四、教徒群体对神正论的回应与“儒化”过程

教徒群体对神正论的回应并非全盘接受，而是经历了灵性的困惑和价值的调和。教徒群体这一心理过程的社会学基础在于作为看似有理结构的社会实在的不同。如果说基督教塑造了西方社会的看似有理结构，那儒家（和佛道）可以说是共同塑造了中国社会的看似有理结构。《口铎日抄》中的中下层士人教徒具有特殊的双重身份，一方面他们深受儒家文化的熏陶，接受的是传统中国儒家士人的教育培养模式。另一方面，他们熟悉“天学”[1]，并明确皈依天主教信仰。对这一现象可以追问的问题之一是：这群儒者兼天主教徒，是如何克服两套完全不同的价值体系从而实现心灵统一的？一个看似合理的猜测可以是，这一群体其实并不熟悉天主教信仰，起码不如我们以为的那般熟悉，并且他们选择皈依天主教并非出于灵性追求，而是其它实用的目的，比如为了获得实际的好处、为了逃离恐怖的万民四末等。但这一猜测并不符合《口铎日抄》中涉及的教徒群体，尤其不适用于那些真正关心自己的灵性生活，了解并熟悉天主教教义并且能将天主教的解释与自己所受的儒家价值观念结合融会的士人教徒，比如李九标、林一俊、张赓等人。另一种猜测是这群士人教徒在接受天主教信仰的过程中对其进行了儒化的理解，这样做的目的是避免与儒家观念产生冲突，从而协调个人灵性上的矛盾。笔者认为第二种猜测更符合《口铎日抄》里的中下层士人教徒，士人教徒灵性方面的困惑在《口铎日抄》里随处可见，除了神正论方面的困惑，士人教徒们还关心万民四末、罪和赦罪的方法、恩典和得救、耶稣降生成人的奥秘等与灵性有关的问题。

对于传教士对神正论问题的解答，虽然多数教徒是“唯唯承教”，但还是能

[1] 这里所用的天学指狭义上的天主教，广义的天学包括天主教信仰、伦理、辩学、科学和技术诸领域。参见（法）谢和耐：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，耿昇译，上海古籍出版社，1991 年，第 100 页。

够从一些教徒的回答中窥见他们心理上的挣扎与斗争。如第四卷严思参（严赞化）和艾儒略的对话，严思参从富贵贫贱之殊、人生而残疾、人生而夭折等现实苦难质疑天主生人是否有厚薄，艾儒略依据天主绝对公义来教导人应该绝对顺从天主，主张“天主生人，各有其用。”但严思参并未不加反思就完全接受艾儒略的教导，而是继续追问“富贵贫贱，交资互益，于理诚然。但均之天主所生，谁不愿居富贵，谁肯甘处贫贱，彼此相企而憾生焉？亦人情也。故谓天主生人，虽各有其用，宁尽无厚薄其间者乎？”、“窘穷益德，安乐滋尤，诚哉是言也。但思窘穷亦可为恶，安乐亦可为善，人故愿为其安乐者耳。”、“贫贱不可憾，既闻命矣。敢问人有生而残疾者，则如之何？”、“肉躯有损，天主何不于胎中变易之，以全其美？”、“人之安全者，天主或生以备用。若彼疲癃残疾之人，化未见其有用也。”、“敢问残疾者之用。”“窃思夭折之人，受生未几，遽陨厥身。方彼二者，罹凶尤甚，不知所以慰之。”[1] 在严思参的追问下，艾儒略用来世补偿论来回答，主张此世之福非真福，乃罪的媒介，真福在来世，且只有虔心奉教才能获得真福。

儒家对待富贵贫贱之殊的态度和天主教有相通之处。儒家主张贵贱、尊卑、长幼、亲疏都有分寸的社会，贵贱是社会分工的结果，“贱事贵，不肖事贤，是天下之通义。”[2] 艾儒略常使用人之身体有司视者，司听者，以及司持行者的类比譬喻说明地位不同的人之于社会，如同器官之于身体。器官有各自的分工，贵贱之人亦如此。但儒家将社会地位的差别和个人的才能德行挂钩，贵贱的分野可以说是以社会成功为条件的社会选择。[3] 这和天主教将地位的差别视为唯

---

1 《口铎日抄》卷四，周振鹤主编，肖清和，黄振萍等校点：《明清之际西方传教士汉籍丛刊(第 1 辑)》，凤凰出版社, 2013 年，第 449-453 页。

2 《荀子》卷三，《仲尼篇》

3 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局出版社 2003 年，第 311 页。



一全能的天主之安排是有根本差异的。严思参是 1651 年岁贡[1]，自然熟悉儒家的贫富观和贵贱观，艾儒略从自然功用来论证贫富贵贱之殊，严思参对此必然并不陌生。甚至因为其解释符合自然理性和儒家的道德观，像严思参一类的中下层士人教徒群体反而会从理智上欣然悦纳传教士的解释。此外，传教士积极“合儒补儒”的布道策略也加速了这一进程。

士人教徒群体主要站在儒家的立场上接受天主教信仰，对传教士的布道内容进行儒化处理，将陌生艰涩的教义内化为自己对世界和人生的理解，通过这种秩序化活动，使世界之于自身来说是一个有意义的世界。那些无法从理智上理解和接受的教义内容，有时会成为阻碍士人信教的直接因素。如著名的天主教同情者叶向高不仅反对对善恶的来世补偿的神正论解释，认为“善本当为，不必希冀而后为；恶本当戒，不必以畏惧而不敢。”[2]并称“执赏罚为趋避，斯释氏报应之说，吾儒所不喜道者姑置之不论何如？”[3]从中可见调和儒家立场和天主信仰并非自然易事。此外，令叶向高最困惑和难以理解的还是基督降生成人的奥秘。《三山论学记》记录了叶向高和艾儒略就天主降生成人的问答来往，叶向高曾官至明朝首辅，在当时属于高层士人群体，学识和见解力可以说远超出普通士人，连叶向高都深感困惑的基督论，对中下层士人和普通民众来说自然更是难以理解的奥秘。但彻底理解天主教教义和选择信奉天主教之间并不存在必然联系，那些选择入教的人可能并不怎么关心教义是否可被理解，特别是教义中形而上学的部分。这和信徒所处的社会阶层有直接的关联[4]，与上层士人困

---

[1] 罗群：《艾儒略与《口铎日抄》研究》，浙江:浙江大学，2010 年，第 77 页

[2] 《三山论学记》，第 628 页。

[3] 《三山论学记》，第 628 页。

[4] 关于士人群体所处的社会阶层对其对“天学”态度的影响，参见（法）谢和耐：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，耿昇译，上海古籍出版社，1991 年，以及孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动:一种思想史的视角》(第 2 版)，宗教文化出版社 2013 年。

于纳妾问题不同，中下层士人群体在接受天主教信仰时遇到的矛盾和冲突更少，他们之中的多数人将天主教信仰视为一种道德实践体系而加以接受。[1]

五、结语

《口铎日抄》中的教徒由于特殊的双重身份，比起纯粹的教义理论，他们更关心现实问题，特别是苦难问题，如子嗣得失、贫富贵贱之殊、死亡等。面对提问，传教士多从神正论来解释苦难的合理性，并提供来世补偿的宗教承诺。其中，来世补偿型和绝对顺从型是传教士使用较多的神正论类型，其次是人正论和基督论。从宗教社会学角度看，神正论问题可视为教徒所遭遇"社会意义危机"的写照。晚明社会规制失序，道德失范，社会奢靡之风盛行[2]，中下层士人群体处于士人社会的末端，最容易直接感受社会贵贱贫富差距造成的冲击。儒家传统的贵贱观本质上维护社会现存的贵贱之殊，士人群体从儒家无法找到满意的解释，便转而向外来的宗教寻找。基督教的神正论提供了苦难的合法化论证，成为士人教徒新的意义来源。从传教士提供的神正论解释中，也可以看出晚明在华耶稣会士注重以基督为中心的灵性布道方法，注重借助对话宣扬教义和对教徒进行灵性训练。虽然基督论始终是中国教徒最难以理解的教义之一，但教义的晦涩并未对信徒接受信仰造成实质性障碍，形而上学意义并非士人教徒关注的重点。

参考文献

Chu Shichang: Translation and Annotation of "Xunzi", Heilongjiang People's Publishing House, 2013.

[1] 罗群：《艾儒略与《口铎日抄》研究》，浙江:浙江大学，2010 年，第 92 页

[2] 罗群：《艾儒略与《口铎日抄》研究》，浙江:浙江大学，2010 年，第 128 页。



Gianni Criveller, translated by Wang Zhicheng: Christological Debates in Late Ming China, Sichuan: Sichuan People's Publishing House, 2003.

Joseph Needham: China and Christianity—A Comparison of Chinese and European Cultures, translated by Geng Sheng, Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1991.

Luo Qun: Giulio Aleni and the Study of Kouduo Richao, Zhejiang: Zhejiang University, 2010.

Max Weber. "Religious Rejection of the World and Their Directions." *Essays in Sociology*. Oxford University Press, 1946.

Max Weber. *The Sociology of Religion*. Ephraim Fischoff (trans.), Methuen & Co. Ltd., 1965.

Max Weber: Economy and Society, Volume One, translated by Yan Kewen, Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2009.

Mei Qianli: Dialogism and Its Limits: A Review of Song Gang's Research on the "Kouduo Richao", International Sinology, 2021, (01): 180-184.

Peter Berger: The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1991.

Qu Tongzu: Law and Society in China, Zhonghua Book Company, 2003.

Ren Jiyu (Chief Editor): History of Daoism in China, China Social Sciences Press, 2007.

Song Gang, Giulio Aleni, *Kouduo richao, and Christian-Confucian Dialogism in Late Ming Fujian.* New York: Routledge, 2018.

Sun Shangyang: Interaction between Catholicism and Confucianism in the Late Ming: A Perspective of Intellectual History (2nd edition), Religious Culture Press, 2013.

The Bible (Chinese Union Version). Bible Gateway. https://www.biblegateway.com/passage/?search=%E7%B4%84%20%E4%BC%AF%20%E8%A8%98%201&version=CUVS [Accessed: 2025-03-29.]

Weber, M., Parsons, T., & Giddens, A. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Repr.). Routledge, 2007.

Xiao Qinghe: Social Interaction and Identity Consciousness among Catholic Communities in the Late Ming: Centered on Li Jiubiao and the “Kouduo Richao”, Zhexuemen (Portal of Philosophy), 2007, 8(1): 155-172.

Xiao, Qinghe. "Dialogues on the Issues of Theodicy in Late Ming Fujian." *Religions* 15.7 (2024): 851.

Yang Fengbin and Yang Bojun: Mencius, Yuelu Publishing House, 2001.

Yang Qingkun, translated by Fan Lizhu et al.: Religion in Chinese Society, Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2006.

Zhou Zhenhe (Chief Editor), with corrections by Xiao Qinghe, Huang Zhenping, et al.: Collection of Chinese Works by Western Missionaries in the Ming and Qing Dynasties (First Series) (Complete Kouduo Richao, 4 volumes), Phoenix Publishing House, 2013.

Zhou Zhenhe (Chief Editor), with corrections by Xiao Qinghe, Huang Zhenping, et al.: Records of Sino-Western Academic Dialogues on Mount Sanshan, in Collection of Chinese Works by Western Missionaries in the Ming and Qing Dynasties (First Series) (Records of Sino-Western Academic Dialogues on Mount Sanshan), Phoenix Publishing House, 2013.

Émile Durkheim: The Elementary Forms of Religious Life, translated by Qu Dong and Ji Zhe, Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 1999.

Meaning and Order: Typology and Responses of Theodicy in *Kouduo Richao*

Yuzhi DONG https://orcid.org/0009-0002-8964-3768

Department of Philosophy and Religious Studies, Peking University

Abstract: In *Kouduo Richao*, missionaries provided theological explanations for suffering and offered compensatory promises for resolving suffering through forms of theodicy such as absolute obedience, human righteousness, otherworldly compensation, and Christology. The suffering that troubled believers ranged from personal misfortunes to social injustices on a collective level. Analyzing believers' responses in *Kouduo Richao* reveals that their acceptance of theodicy was influenced by their social class and the dominant Confucian values of society. This also offers a glimpse into the distinctive spiritual lives of the community of literati-believers in late Ming China.

Keywords: *Kouduo Richao*, Late Ming Theodicy, Problem of Suffering, Meaning Construction, Literati-Believer Community

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0010

清末民初来甘传教士著述中的甘肃形象*

岳丽 https://orcid.org/0009-0000-5561-5115

西北师范大学马克思主义学院

摘要：晚清至民国，西方宣教差会进入位于西北边陲的甘肃省传教。传教士在甘传教、游历的同时，对甘肃作了细致地观察和描述，形成了丰富的文字著述。以在甘传教或旅行的传教士对甘肃的著述为史料基础，将该群体对甘肃整体形象、民族宗教以及对省会兰州、河西走廊地区张掖武威嘉峪关的描述抽离出来，大致勾勒出来甘传教士著述中的甘肃形象。从词汇的使用及其评价可以看出，在甘传教士对甘肃的评价基本上是正面的，在该群体描述中，甘肃地理位置重要，物产丰富，对当今甘肃文化符号的提取及其文旅产业发展具有借鉴意义。

关键词：清末民初、传教士、甘肃形象

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0011

引言

晚清至民国，数量众多的来甘[1]西方游历者遗留的游历文本，是西方世界了

* 本文为 2024 年度兰州市哲学社会科学规划项目《晚清至民国在甘西方人对甘肃形象的描述与传播研究》(项目立项号 24-B15)，阶段性成果。

[1] 甘肃在 1928 年之前包括西宁道、宁夏道；1928 年后相继划出建成青海、宁夏两个行省，脱离甘肃管辖。鉴于课题研究的初心即（文旅产业、中西方文化交流）以及研究成果的转化，课题主要将研究的区域范



解甘肃风土人情的重要信息来源。其中，传教士是该群体的主体。因甘肃地处西北，拥有广阔的土地和鲜明的民族特色，以及作为进入西藏地区的重要通道得到了传教士的关注。然而，由于交通不便、经济落后，从外省进入甘肃游历传教并非易事。因此，与同时期中国的其他沿海省份相比，传教士来甘的时间较晚，且数量较少。1877 年 1 月，内地会英国传教士义士敦（Messers. G. Easton）、巴格道（Parker）进入甘肃省会兰州，被认为是最早进入甘肃的新教传教士。1877 年至 1900 年，内地会在甘肃境内先后在天水、兰州、武威、临潭等地建立 4 个总堂，时间分别为 1878 年、1885 年、1888 年、1891 年。截至 1985 年，协同公会传教士抵达甘肃，在静宁、平凉建立传教站，形成了内地会、宣道会、协同公会分居甘肃中部、东部、西南部建堂传教的格局。其中，内地会传教士主要在兰州、武威、天水等地开展传教活动，宣道会传教士在临潭、定西开展传教活动，协同公会传教士则主要在静宁、平凉、泾川以及庆阳镇原开展传教活动。

传教士在甘期间传播基督教的同时，以独特的视角观察着与自己所处社会截然不同的境遇风貌，并以书信、日记、回忆录等形式记录下来，是西方人了解甘肃的重要信息来源。

一、整体印象

甘肃是“山的海洋”[1] “坐落于中国遥远的西北边境。几乎不为人所知”[2]，是西方人对甘肃的初印象。1865 年，内地会创建者戴德生(Hudson Taylor)著《中国的属灵需要》（China’s Spiritual Need and Claims）出版后立即成为欧美最畅销

围定为 1928 年以后的甘肃，管辖地区基本上与现今甘肃基本一致。

[1] [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 65 页。

[2] W. M. Belcher, On the Great Road to Turkestan. An Account of the Province of Kan-Suh, *China’s Millions,* 1898, p.55.

的书籍，仅二十年就刊印了七版，成为西方社会了解中国的重要途径。书中以“7+11”的形式对中国十八个省份的人文、自然环境等作了全局式的概述，对甘肃也做了描述：

> 再往西就是甘肃省。该省面积辽阔。比想象中的更加宽广辽阔。在人们的印象中法国的面积是英格兰的四倍；西班牙与法国面积差不多大。而甘肃的面积比法国和西班牙两个国家的面积总和都要大，其人口多达三百万——这与该省之前的人口总数相比并无差别，但相较于马达加斯加人口令人惊叹。[1]

因为甘肃与陕西同位于西北，加上两个省份相似性较多。因此在戴德生的记载中，偏向将甘肃与陕西进行比较。

义士敦（Messers. Easton）和巴格道（Parker）作为最早抵达甘肃的西方人，对甘肃的人口进行了统计为 16 万，“与英国和爱尔兰人口总数相同，面积则相当于英格兰、威尔士、苏格兰的面积总和。”[2]据卜存仁（W. M. Belcher）统计，甘肃面积与英格兰面积一般大小，人口总数大约四百万人。尽管在甘肃省面积及人口的统计上有出入，但在义士敦（Messers Easton）等内地会传教士等眼中，甘肃是内地会开辟的最遥远的省份。座落在中国的西北角，距离的遥远以及自然环境的恶劣，是甘肃传教士较少的主要原因。

随着调查的深入和时间的推进，传教士群体对甘肃的认识更加的系统全面。成立于 1913 年 3 月全国基督教大会的中华续行委办会是中国基督教历史上第一个涵盖各宗派的全国性机构。1920 年，中华续行委办会对甘肃地理位置、语言、民族、交通等方面做了详尽的调查。

---

[1] Hudson Taylor.*China's Spiritual Need and Claims,*London:Morgan&Scott:Paternoster Buildings, E.C., 1887, p.33.

[2] Province of Kan-suh, *China's Millions*,1880, p.13.



其一，在地理位置方面，中华续行委办会将中国分为黄河流域、长江流域、西江流域。黄河流域是中国具有伟大历史意义的地区，是汉族发祥之地。甘肃属于黄河流域，是全国的第三大省，处于黄河流域的最西边。

其二，语言方面。中华续行委办会调查指出“甘肃语言异常复杂，特别是西部和西北部，成为发展教育事业和布道工作的一大障碍。全省居民一半为汉人，通用官话，其中约有 1/3 居住于本省南部和东南部。除汉人外，巴燕戎格（巴戎）以南之萨拉耳回民通用的语言于土耳其语相似；河州（导河）以东的东乡回族的语言又近似蒙古语；还有一小部分回民讲阿拉伯语。此外，西藏、新疆及其他各省来的移民遍布本省各地。约有五万民土番人居住于西宁东北之山谷中，其语言又自成一调。”[1]

其三，交通地位方面。1898 年时卜存仁（W. M. Belcher）就指出，“甘肃地理位置非常重要，是通往土耳其的要道”。[2]1920 年，当中华续行委办会调查时，甘肃被称为重要的转运省，但交通硬件建设却极不发达，既没有铁路、水运也不发达，只有主要的商道可通行车辆。如“自西安取道平凉经泾水流域而至兰州，约长 350 英里，乘骡桥或骑马需 18 天路程，过兰州再向西经西宁直达西藏。此路以南另有一路自西安经秦州（天水）而至兰州，但路程较难。”“自宁夏经凉州（武威）、甘州（张掖）至西北部之肃州（酒泉）。此重要商道直通新疆至中亚细亚。”“由兰州向南经巩昌（陇西）而入四川。1861-1870 年回民大屠杀以后，本省即凭借主要商道与外界往来，才得以增加人口恢复元气。”[3]货物运

[1] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 319 页。

[2] W. M. Belcher, *On the Great Road to Turkestan. An Account of the Province of Kan-Suh*, China's Millions, 1898, p.56.

[3] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 319 页。

输主要靠骆驼、骡、驴或者人力运输。铁路的兴建与发展是现代化重要的体现。1920 年，距甘肃最近的铁路终点站在河南西部，离兰州有 25 天的路程。随着中国人观念的变化，“随着铁路事业的发展，陇海路将从徐州经洛阳而至西安，然后经兰州而入本省西北部，进而使我国中部与西伯利亚铁路相连。本省交通梗阻，内部旅行亦极艰苦，故虽有富饶之藏矿及农产品，而经济仍然落后。本省矿藏以金、铜、煤为主，农产品则以五谷、果类为大宗。”[1]

有了戴德生、义士敦以及中华续行委办会对甘肃相关情况的调查。1927 年，当内地会金乐婷来甘游历时指出“甘肃在中国古代历史上曾是一个非常重要的地方”，“所有的一切都在向我们讲述着这个地方自己的故事”。[2]她表示甘肃不仅是一个充满历史底蕴的省份，也是文化交流、文明互鉴的重要场域，建筑、道路都刻上了历史更迭、文化交流的印记：

> 从兰州到凉州要穿过一片废墟，这条路线上有一个狭窄的带状肥沃地带，处在蒙古和西藏之间，是连接中国与西方世界的唯一通道，而它的开辟则源于人类的征战。汉人依靠这个路线收回了被残暴游牧民族首领占领的隔壁，这不仅扩大了他们的势力，同时也拓展了他们的贸易，因为这是著名的丝绸之路，所以防御工事很强，这其中最重要的工事就是长城，它的一部分就在这丝绸之路的范围内。除此之外，还有防御地带，如平番（今甘肃永登）......被城堡、塔楼和烽火台包围着。这里到处都是战争的气息，那随历史而开始的战争似乎从未结束过。那些现在已经成为废墟

[1] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 319 页。

[2] [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 68 页。



的城墙，看上去比以往任何时候都更加坚固。[1]

这里不仅是激烈的战场，而且也是外来人的家园。在这里因为匈奴人的远征，所以四世纪的雅典成了苦难的国度。同样在这里，汉人于吐蕃和蒙古人也征战了数年之久。现在这些死寂的废墟，就是那些惨烈战争的明证。[2]

气候条件及天气状况是西方人描述甘肃的又一重要内容。1899 年时 Rev. wm. Cooper 表示甘肃“气候非常宜人”[3]。1920 年，中华续行委办会的调查表明甘肃“气候适于人体健康，北部寒冷干燥，南部则多风多雨，较为温和”[4]。常年在甘肃传教的内地会传教士濮司满（C.E. S. Botham）表示“甘肃气候宜人”。[5]甘肃地处温带，属于温带大陆性气候。温带大陆性最大的特点是干湿分明，降水少且集中。8 月是甘肃的雨季，巴格道（Mr. G. Parker）对甘肃的雨季作了描述：“启程前往甘肃的省会兰州，期间天气一直不稳定。将近一个月我一直在等好天气。一路上一直在下雨，河水很深，好多道路被破坏了。”[6]雨季时出行不便，会有烦恼，降水量少时则会出现干旱。也有传教士对处于旱季的甘肃作了描述：

兰州、靖远等地正经历着巨大的苦难。整个夏天开始这些地区就一直处于干旱状态，只是秋天下了少量的雨，但作用微乎其微，这种干旱将持续到 1910 年年底。[7]

---

1 [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 69 页。

2 [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 96 页。

3 Rev. wm. Cooper,An Memoriam—C. E. S. Botham,*China's Millions*,1899,p.5.

4 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 319 页。

5 Rev. wm. Cooper,An Memoriam—C. E. S. Botham,*China's Millions*,1899,p.5.

6 Mr. G. Parker.Note of a Journey in Kan-suh,*China's Millions,*1885,p.110.

7 Missionary News, *The Chinese Recorder*,Vol.XLI,No.9,1910,p.626.

农业发展方面，因甘肃“全境为多山高原，自海拔 5000 英尺之东界向西北，山脉盘结而上，渐成高峰，海拔达两万余英尺。山脉之间形成广阔肥沃之谷地。黄河及其支流构成本省唯一水道，商业作用不大，因为除黄河自中卫以下至进入蒙古西套一段外，其他水道均无通舟之可能。然而这些水稻却为东北部之淤积平原及各山脉之间的肥沃谷地提供了良好的灌溉条件。”[1]可见，尽管海拔较高，但黄河及其支流为甘肃的农业发展提供了便利。关于这一点，法国天主教传教士古伯察（Evariste R Huc, 1813-1860）途经甘肃时也作了描述：

> 我们经过的甘肃省这一部分地区，特别以其为方便灌溉而从事的大规模和天才的水利工程而引人注目。他们以从黄河两岸引黄河水的办法，而将水输入由许多人工开凿的大灌渠中。这些主灌渠又向其他宽度不同的灌渠供水，然后再流向普通的小渠沟中，所有耕田都环绕这些灌渠。那些以其简便而令人钦佩的大小闸门，用于提高水位和导流至所有高低不平的地势中。一种井然的秩序主宰着对水量的分配，每位地主都依次灌溉其耕田，任何人都不允许在确定的日子到来之前打开其小灌渠。
>
> 大家在那里只会遇到很少的村庄，但可以看到四面八方都有已建成的村庄，其大小规模不同，由几片耕田分割开来。视野中既看不到树丛，又看不到供消遣娱乐的花园。除了围绕着住宅的几棵大树之外，所有的天地都用于种植粮食作物。他们甚至不肯留下哪怕是一小片地，以在收获之后放庄稼捆。他们把收获的庄稼堆在屋顶上，那里的所有房屋最上部都是平顶。在全面灌溉的日子里，该地区完全会使人联想到著名的尼罗河的洪水泛滥，对这一切的描述已具有历史经典的特征了。居民们在其田野中来回走动，他们都登上小船或乘轻便的小车子。车子由巨大的车轮承负，一般

[1] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 318 页。



均由水牛拉车。[1]

黄河确实为甘肃农业的灌溉提供了便利，提高了作物种植面积。但寸寸皆为田，田与田之间间隔较小，“路上往往遍是淌水和污泥，以致于很难进入路中。那样就必须取道呈驴背状并形成耕田之地界的小高埂”[2]，减缓了旅行者的速度。

除了对气候、农业概况作了描述，来甘的西方人还对旅途的自然风光、人文环境作了描述。1891 年 6 月，在陕西汉中传教的艾礼门（Mr. Bland）在义士敦（Mr. Easton）的陪同下，经天水-平凉-固原-兰州游览甘肃。因为正值夏天，草木茂盛，从兰州至天水的自然风光使其折服：

> 过去的一段时间是最开心的。沿途看到了一年最美的风景。大部分山上树木繁茂，目之所及基本上都种上了罂粟、玉米、燕麦、小麦、土豆等作物。当然还有一些山谷并未收到铁锹和锄头的干扰。最常见的有紫丁香、野玫瑰以及其他种类的开花灌木。潺潺的小溪随处可见，有时候小溪的存在让旅行变得有点困难。有些山上草莓非常多，当地人和外国人似乎都很喜欢草莓。[3]

1905 年初春，在山西平阳传教的许春江（Dr. Julius Hewett）在给朋友的信件中讲述了在甘旅途的所见所闻：

> 从汉口出发前往兰州。6 月 4 日。星期六上午清晨就到了兰州。旅途花费了将近 3 个月（还差 3 天），绝大多数旅程是在天水布道的任守谦（Mr. E. J. Mann）的陪同下度过的，起初是乘坐轮船，后来换成骑马。旅程后半段的景色非常迷人。连绵不断的山上长满了绿色的植物。我们还经过了煤

[1] [法]古伯察著，耿昇译，《鞑靼西藏旅行记》，北京：中国藏学出版社，2006 年，第 273—274 页。

[2] [法]古伯察著，耿昇译，《鞑靼西藏旅行记》，北京：中国藏学出版社，2006 年，第 273—274 页。

[3] Alfred Bland,Kan-suh Province:Notes of a Provincial tour,*China's Millions*,1892,p.33.

矿资源特别丰富的地区。这些地区灰尘比较大。[1]

不难看出，无论是初春还是盛夏，甘肃的自然风光给来甘旅行的西方人留下了深刻的印象。

因为地域广阔，外出行人较少，城市的喧闹与山区的静谧形成鲜明对比，旅途期间的安静让内地会来甘旅行的女传教士金乐婷（Mary Geraldine Guinness）感觉到窒息：

> 沿途所目睹的一件事情，让我们大为吃惊，那就是这里人们的生活太平静了，平静得几乎让人感觉窒息。这或许与大山的阻隔有关。一连几周的旅程中，我们都在山路上进行，连绵起伏的大山隔断了人们与外界的联系，对这一点，我们感触颇深。然而，山外却又是另一番景象，这里的人们充满了生机与活力，感觉就像伦敦市中心的人们一般。[2]

当然，金乐婷在甘旅行期间并非只是感受到了山区的静谧，还看到了生长茂盛的左公柳以及来来往往忙碌的驼队：

> 在下一个周末来临之前，我们穿越边境进入甘肃省。那是一个十二月份有雾的早晨，周围什么都看不见，脚下的路一直延伸到一座高原上，渐渐地我们发现在另一边有很多奇怪而又宽阔的沟壑，没有几千英尺，也有几百英尺那么宽。在沟壑两旁，是延绵数英里的大树，它们整齐有序地排列着，那就是著名的左公柳。在进入中亚后的长达三个月的旅程中，这些树木一直延伸至迪化以外的地方。
>
> 这是一条穿越了几个世纪的大道，它是连接着富饶的中国与印度、波

[1] Medical Work in Lan-chow,Kan-suh,*China's Millions*,May 1905,p.67.

[2] [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 36 页。



斯，以及西方世界贸易中心的主干道。这些天里，我们沿途遇见了许多大篷车、驼队，以及由许多牲口拉着的装满谷物的二轮车和堆满大包草药的专为城市药店送药的运药车。同时，我们还看到了许多的骡马托运着块状的煤炭，大包的羊毛、小麦及各种小商品。路上还有猪啊、绵羊啊和山羊等牲畜，被大批看似粗鲁的牧人和山区的居民驱赶着，到处乱窜。那些和我们一起行进的车夫们，更像是幽灵，而非文明人，他们嘴上都叼着美国公司产的香烟。尽管他们头发脏乱，衣衫不整，黄色的绑腿和土色的大檐帽都已破旧不堪，但他们的技术确实不容小觑，他们有足够的能力应对随时发生的紧急情况。[1]

作为甘肃的省会兰州有山有水，是夏日炎炎避暑、消闲的最佳选择。来甘考察的英国女传教士就对此作了描述：

到了兰州，靠着黄河……我们住在那里几天，精神又恢复过来……从兰州起身，第四日到平番（永登），有一道河从山里留下来，那里的人用水冲磨，并有喇嘛的一个祷告轮也是藉着水力转动，代替人祷告。平番县有驻防城，现在房倒屋塌，居人也都四走逃亡了。旁边有土人的城，但是贫穷的很，街市上的货色非常缺乏，听说有从二三百里路外来卖菜的。[2]

总体而言，在在甘或者途经甘肃的传教士著述中，甘肃是重要的商业、交通交汇区。尽管地势高峻，但气温还算适宜。黄河及其支流为甘肃的农业发展、植物生长供给了水源。这些传教士对甘肃的描述成为在华西方人乃至欧洲世界了解甘肃的重要信息来源。地处中国西北角，有高峻延绵的山峰、广阔的农田以及复杂的语言结构，是中华民族的发源地，是重要的贸易集散地，构成了甘

[1] [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 25-26 页。

[2] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 6 页。

肃展现在西方人视野中的初步印象。

二、传教士眼中甘肃的民族与宗教信仰

甘肃是一个多民族聚居的地区，主要包括汉族、回族、藏族、蒙古族、东乡族、保安族、撒拉族等。来甘传教士对甘肃的民族及其宗教信仰表现出了浓厚兴趣。民族方面，对回族和藏族的关注较多，与之相应对以上民族的宗教信仰，即伊斯兰教、佛教关注也较多。除此之外，传教士还对甘肃的祈雨仪式与祭祀仪式作了记载。

1.回族及伊斯兰教

1880 年 6 月 17 日，最早来甘传教的内地会传教士义士敦和巴格道，两人在甘旅行期间多次前往河州，留下了较多的文字叙述。义士敦指出，“河州（Ho-chau），距离洮州（Ti-tao Chau）190 里。居民绝大多数是穆斯林。该城最繁华的地方在南边，居民基本上都是穆斯林。”[1]后者表示，“河州是中国最重要的穆斯林聚集地，共有 13 座清真寺”，[2]是传教士对甘肃回族最早的记录。另一位在甘传教士发现：“通过自然增长，人口数量非常巨大，已经成为这个国家不可分割的一部分。中国北部和西部的穆斯林温和且勤劳。其中，甘肃省的回民比其他任何一个省份都要多。”[3]

1920 年，中华续行委办会对甘肃的回族作了最详尽的调查记录，调查表明：中国有数量较多的穆斯林，主要集中在北部和边疆地区。甘肃穆斯林“统计总数在 150 万-300 万之间。本省回民散居全省各地，人数不等，而且没有纯粹的

[1] Journeyings in Kan-suh,From the diary, G. F. Easton,*China's Millions,*1880,p.57.

[2] Northern Province-Kan-suh,*China's Millions*,1883,p.79.

[3] Another Mohammedan Rebellion,*China's Millions,*1895,p.144.



回民居住地.....”[1]不仅如此，中华续行委办会还对中国回族历史作了回顾，并追溯了源头，认为甘肃回民源自三个极不相同的民族：

> （1）阿拉伯波斯族：其祖先在唐代（618-907）时穿越中亚细亚，经新疆而入中国。据历史记载，唐高祖时代曾有一两个外国使臣或商队到达长安，其中有几名阿拉伯人在中国定居下来。从此以后又有无数阿拉伯移民陆续一批一批地进入中国，有的当兵，有的经商，有的是俘虏，有的是难民，现在甘肃的回民较其他地方回民易于与普通汉人相区别，主要因为他们几个世纪以来能够保持其纯粹血统。直到现在仍然有些土耳其商人到兰州等地落户，娶汉族妇女为妻，不再返回故里。这些人的后裔称为“汉回”，其实与信奉伊斯兰教的汉人不同，因为他们具有异族血统，生下来就是穆斯林。最重要的回民居住区，西部有西宁、河州（导河）、洮州（临洮老城），东部有宁夏（银川）、固原、海城及张家川等地。这些地方均通用汉语，只是在社交或宗教礼仪方面使用大量的阿拉伯语与波斯语词汇。多数清真寺都培训阿訇。回民儿童基本上都是入回民学校读书，入学后首先学习阿拉伯字母，然后读阿拉伯文的《古兰经文选》，最后读《古兰经》。这种教学法像鹦鹉学画一样，不求甚解，等学习有了一定基础以后开始讲解教义，学习阿拉伯语语法，进而学习《古兰经》的训诂书籍。大多数阿訇都富有阿拉伯语及波斯语知识，其信徒则多半只能诵读阿拉伯文而不懂其意义。过去甘肃回民没有汉语知识，近年来清真寺创办的小学也对回族学生教授汉语，按照政府规定的课程进行教学并附加阿拉伯文。各校教员都是汉人或汉人学校中毕业的回民。
>
> （2）东乡族：据说东乡回原属 Ugrian stock，很早就皈依了伊斯兰教。现居于河州以东及洮河以西之山区地带。关于他们进入甘肃的历史，有一

[1] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 653 页。

种解释说，当维吾尔人自喀什噶尔移至吐鲁番及哈密时，即与当时极为兴盛的蒙古人联合。至第 8 世纪，阿拉伯宣教师被派来该族中宣传伊斯兰信仰。他们获得了很大的成功，使该族人全部信奉了伊斯兰教。另一种解释认为，“东乡”一词的原意并非获得“东边的地方”（即河州以东地区），而是“东匈”之误。他们认为该族原为匈奴的土著居民同属于一族，他们使用同一种语言，尽管语调不同。东乡回民在容貌体格方面与蒙古人相同。该族全区分为 30 会。各村都有自己的清真寺，数量颇多。人民愚昧而又固执。本省沿大道一带的匪徒多数是东乡回民。该族男人多半能讲汉语，妇女儿童中能讲汉语的则不多。甘肃的东乡回民总数约在 15-20 万之间。

（3）撒拉族：关于撒拉回民来甘肃定居的历史，有一种说法认为他们的祖先是被穆罕默德的一为继承人从中亚细亚的撒马尔罕（Samarkand）驱逐出来的，据说是因为他们抢劫成性。另一种友好的说法认为，几百年以前，撒拉族的祖先听信了一位先知的话离开老家中亚细亚而另觅新地，那位先知用土地和水的颜色指明寻找新地的方向并把一匹白骆驼标称石头作为凭证，于是撒拉族就来到了甘肃。第三种说法认为，撒拉族是蒙古族人从波斯请到甘肃来的，并指定循化作为他们的居留地，正像在云南安排 Shenkan 回民居留一样。撒拉族迁入我国的第一时间一般都认为是明代的 1368-1399。不管他们是由于什么原因迁来的，但可以肯定他们是从中亚细亚经西藏西部旅行数月之久最后到达循化地区的甘子工。直到现在撒拉族人仍然认为撒马尔罕是他们的故乡，都能说中亚细亚土耳其语。在很多地区，他们的语言中夹杂着大量的汉语与藏语，只有东部的 Menda 工讲纯粹的土耳其语。该族大部分人通晓汉语，但本族人之间则男女老少只使用萨拉语。该族人的相貌很明显地不属于汉人血统。妇女的服装则与撒马尔罕人相似。撒拉族居住的山区现在分为 13 个“工”，黄河以南有八工，以北有五工，工内语言各异，种族亦较复杂。人口总数约在 5 万-10 万之间。其人民素称凶野，青年人多投身行伍或沦为盗匪。这都是因为他们贫穷愚昧



又缺乏宗教教养之故，不足为怪。[1]

除此之外，中华续行委办会还对甘肃回族派别作了分析，指出甘肃回族“有新旧两派，本省是新派的根据地，新派又分数支派。吉黑利亚派（Jeheriya）被称为新派，在本省东半部颇为昌盛。该族首领权力极大，很难感召其中任何人皈依基督。西部新派之中有一派称为门阛派，河州有四大门阛。河州和宁夏二区内有很多伊斯兰先圣之墓，教徒们定期道这里来烧香致祭。另外还有一个“新新派”， 其总部设立在洮州古城，改派创始人已死于白狼之乱。近年来他们在宗教势力和商业组织方面取得了不少进展。”[2]不难看出，与之前传教士对甘肃穆斯林感性、主观的描述相比，中华续行委办会已经上升到科学调查、严谨的学术研究。

2.藏族

甘肃省藏族主要聚居在甘肃西南部，地处青藏高原东北边缘，少部分居住武威。晚清至民国在甘传教士经常前往甘南藏族聚集地旅游、布道。对甘南地区及河西走廊的藏族作了记载描述。据义士敦考察，“在甘肃西部和西南部还有很多的藏族部落，说的藏语，使用的藏文，就书写的形式而言（受过教育的很少）。这些人是藏传佛教徒。”[3]

要前往甘南地区，必须经过临洮。临洮城外山上有一个特别大的神像，约有 130 英尺高，是 Miss Jones 对临洮的初印象。临洮秀丽的景色给 Miss Jones 留下了深刻的印象：

---

[1] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 654 页。

[2] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 655 页。

[3] Province of Kan-suh,*China's Millions*,1880,p.13.

很多漂亮的景色。绿色的山峦——气势雄宏。部分路上有大树映衬的阴凉。我从来没有见过这么多种类的野花；有的花特别香，沁人心脾。

天气非常好。可以看到山上的雪。

这里一大盆牛奶和一小块馒头的价格一样。[1]

甘南地区约占甘肃藏族居民的 90%。据中华续行委办会调查："洮河以南有48个部族，其首领以极为重要的卓尼大喇嘛寺为常驻地。……本省边界藏民中有的佛教徒分为红、黄、黑三派，各主要喇嘛寺院都驻有活佛。"[2]地势方面，洮河渭两河流域至藏边一带，地势逐渐增高，"海拔竟高达 9000 英尺"[3]。洮州总堂之西、南、北三面时有藏民出现，实际上洮江以南全部地区都有藏民居住。河州（导河）、循化、贵德三城以南的居民就全都是藏民了。[4]语言方面，"藏语和汉语一样也分为文言和白话两种语体。文言主要在僧侣中使用，白话则分为无数土音。在甘藏边界一带布道的宣教师发现 Drokwa 土语使用最广，甚至可以通用到拉萨。"[5]此外，依据交易需要，当时甘肃边境形成了不少商业点，如临潭，藏族居民经常前往商业点出售羊毛、家畜、奶油及食盐等，还会购买粮食、家具以及军火。

[1] Northern Province-Kan-suh,*China's Millions*,1883,p.79.

[2] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 651 页。

[3] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 650 页。

[4] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 650 页。

[5] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 652 页。



3.寺庙

甘肃是中国佛教文化的发源地之一，拥有悠久的佛教历史和丰富的佛教寺庙。如甘南的拉卜楞寺、天水的麦积山石窟、张掖的大佛寺和马蹄寺等，是重要的文化遗产和旅游景点。

1923 年，三位英国女传教士旅途过程中经过张掖，对河西走廊的寺庙做了描述：

> 离甘州五里路，有一道河，又宽又险，我们的车费了一点钟的功夫才渡过去。[1]
>
> （安全度过，遇到了一个本地基督徒的招待）次日又起身，再走几天的路程，到了喇嘛庙，庙里有七个活佛，还有七十个喇嘛。他们招待我们。搭好了帐篷，来了许多西藏妇女，她们从前也曾见过西国妇女，她们一群一伙的跑来，摸摸我们的头发，看看我们的手，试试我们的帽子，我们的手表，叫她们非常诧异，甚至庙里的活佛听见了，也打发人将表借了去看看。所以不久的工夫，我们彼此很和气，好叫我们传道于他们。我们来到的消息，传的真快，山中的妇女们骑马来看我们，她们骑马的胆量，和本事不亚于男人。6 月 16 日是喇嘛跳鬼的大节期，我们在一旁参观。就想到这是魔鬼大有权势的时候......看热闹的人到我们的帐篷里来听福音，我们弹琴唱诗，叫来宾们很快乐，后来表明他们感谢的意思.....
>
> 我们在喇嘛庙布完了道，就回到甘州去，那一带地方不识字的人很多，有八十多人愿意记名入教。所以教他们注音字母，二十天后，就曾念了。
>
> 我们在甘肃共住了三年，有五百廿三人学会了注音字母。甘州城内有许多庙宇，有一座庙里供着一尊卧佛，长一百二十尺，高四十尺，据甘州

[1] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 13-14 页。

人说，天下的佛，以此为最大了。又一座庙里供着观世音菩萨，她的面貌很像意大利国天主教的玛丽亚。

我们刚到甘州的时候，听说有北京磐山的僧人要到西藏去见活佛，全城的人欢迎他们，悬灯结彩，非常热闹。他们坐着车来，有许多西藏的兵护送，看见他们的面貌，却未得机会和他们谈话。[1]

巴格道（Mr. Parker）受当地官员邀请前往卓尼寺旅行，拜访杨土司。1883年7月11日，巴格道夫妇（Mr. and Mrs. Parker）及其孩子与Miss Jones一同出发前往卓尼。卓尼的风土人情给巴格道留下了深刻的印象：

去年一位拜访过我的官员邀请我一起去探望藏族的首领杨土司。他是第十八位继承者，管理三个氏族，共包含38个首领（standards）。“女士和男士会分开，我被带到了首领的会客室。他很快就跟我们熟络起来。”紧接着我被带到了他儿子的房间，近日土司的位置已经由他儿子接替。新的土司向我展示了一本藏语版的圣经，说那是义士敦送给他的。紧接着，他又从我这里购买了一本官话版的《圣经》。

土司委派了一位官员陪同我们参观寺庙。主庙有 300 名僧人；另一座寺庙有 100 名僧人。藏族家庭都会将一个儿子送到寺庙侍奉佛祖，并由他的家人供养。[2]

同样，旅程给同行的Miss Jones也留下了深刻的印象，同年11月4日她在《亿兆华民》（*China's Millions*）上刊载了参观卓尼寺时的所见所闻：

我希望你不会厌烦我向你讲述我们参观卓尼寺（Chau-ni-si）的经历。我们（Mr.and Mrs.Parker 巴格道夫妇，孩子还有我 ）7月11日出发，很

[1] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929年，第14-19页。

[2] Northern Province-Kan-suh,*China's Millions*,1883,p.79.



快就抵达了一个叫 Tsoh-shun 的地方。去年我和巴格道夫人来过这里来。当时我们遇到了官员及其二十名随行者在打击鸦片种植。初春时，鸦片刚长上来就被破坏了。当时，秦州的道台命令官员在该地四处探看，但我们发现只有离道路最近的地方种植的罂粟被破坏了。我们希望今年的损失能起到警示作用。

18 日，我们看到一些西藏人，次日将西藏和内地分开的高山映入眼帘；天气非常好，晴空万里，可以看到远处山顶的白雪。我们走得越远，住宿花的费用就越少，牛奶和鸡蛋非常便宜，仅用了 6 分钱就收获了一大桶牛奶。这里的人脚都很大，穿着靴子。一路上我们见了很多藏族人，绝大多数留着像罗马天主教徒（Roman Catholics）一样的胡子。我们完全听不懂的语言。我们下榻的院子属于一个汉族人和他的藏族妻子——藏族女子要比汉族女子便宜。

卓尼寺人都穿着汉族人的服装。妇女穿着宽松的、一直到脚踝的裙子，腰上系着宽宽的红色腰带。靴子和袜子都是用蓝色或者红色的材料制作。头发分成三股长辫子，两股优雅地垂在肩上，另一股掉在后面——已婚妇女的侧辫子漂亮地盘在一起。最中间的辫子上系着又圆又大的银片，几乎接近脚面；越有钱的人挂得越多。妇女们都非常勤劳；晚上，她们成群结队地从城里出来挑水。

寺庙装饰华丽——我们看到的一座寺庙屋顶由 80 根柱子支撑，其中一些柱子外面裹着厚厚的土耳其地毯。寺庙里有许多草龛（brass shrines），里面是圆寂僧人的骨灰（舍利），部分龛前摆放着漂亮的野花。最吸引我的是一座用黄油制成的神庙。约有一码高，上面装饰着鲜花和画像，均是由黄油涂成的。看起来很像蜡像。每年都会制作一个新的。寺庙打扫的非常干净，但祭司们并不讲究，身上散发着黄油的味道。我们经常被藏族妇女们邀请一起吃饭。他们的食物和饮食方式和汉族人很像，唯一不同的是

他们会在茶里放黄油和牛奶。[1]

旅行期间，巴格道夫人、Miss Jones 与藏族妇女打成一片，还受邀前往当地有威望的人家里做客。可见，在巴格道夫妇等一行人描述中，在当地民风纯朴，居民热情好客。

4.祈雨仪式

水是生命之源，尽管黄河川流而过，为甘肃的部分地区农业发展、作物生长提供了水源。但对地处西北气候干旱的甘肃省而言，降雨的多少依旧是影响农业发展、植被生长的关键因素。旱灾时，物价飞涨、农民困窘，增加了社会的不稳定因素。1899 年降水较少，甘肃部分地区大旱，严重影响了农民对作物的耕种。义士顿对当时农民焦灼的心情作了生动的描述：

> 秋季播种之际，农民们希望雨可以一直下。然而结果令人非常失望，紧接着又是干旱，这种情况持续一周后，物价开始飞涨。今天早上这种情况达到了白热化。面粉用完了，街道上几乎没有卖的面粉，一个馒头店不得不关门。昨天一个粮仓发生了骚乱，原因是面粉供不应求。[2]

祈雨在干旱的季节扮演着重要作用，可以有效缓解民众恐慌的情绪。在甘的传教士分别对 1886 年、1899 年甘肃旱灾期间的祈雨仪式进行了生动的描述：

> 3-4 月甘肃部分地方几乎没有下雨滴雨未见，长期的干旱使人们像热锅上的蚂蚁焦虑不堪。不同等级的官员，步行前往寺庙，向神灵祈求降雨。很快就下雨了，且持续了很久，只有为数不多的几天是晴朗的。两周之前他们祈求神灵降雨，现在他们又祈求神灵停止降雨，很快鸦片就可以收割了，长时间降雨会影响鸦片的收割和运输。神灵许诺三天之内会停。奇怪

[1] Brief Notes,*China's Millions*,1883,p.50.

[2] Miss G. M. Muir,A Graet Drought in Kan-suh,*China's Millions*,1899,p.4.



的是，雨确实停了，晴天又持续了三天，如此戏剧性的事情之前也发生过。三天之后又开始下雨，截至目前天气好像也没有放晴的意思。雨到 5 月都没有停，道路阻断，没有办法进行长距离的旅行。[1]

几乎所有人都在盼雨。街上挂满了写满祈祷词的坠子。已经连续十多天没有吃肉了。（已经买不到肉了）。每个商铺的门前都挂着柳树枝。现在，为了阻挡热气，助于降水，南门也关上了。因为干旱，巡回布道的工作也有所延缓，距离上次吃肉已经 41 天了。我刚从城门进来时，一个道士在祈雨，他要求所有妇女离开街道，因此我们不得不停下来，这样的状况已经持续了大概两周。所有的活动都是围绕祈雨展开。最荒谬是一个从新疆运来的老虎头也被用来祈雨。有人用绳子把它从桥上拉到黄河里去了；除了省委主席，所有的官员都去祭拜了；但两天后，它就被拉了上来，用鞭子抽打，还遭到一顿严厉的斥责，指责它没有为百姓尽力。由这位道士率领的游行队伍整天在城里转悠；他表面上在斋戒，实际上却靠大量的鸦片维持生命。[2]

从传教士的描述中可知，降雨是影响甘肃民众生产、生活的重要因素。干旱时期，民众会依据官方要求做一些有利于降雨的事情，如商人关闭店门，妇女不上街。干旱持续时间较长的情况下，政府会举行特殊的祈雨仪式，如鞭打老虎头。不同时期传教士对甘肃干旱时期祈雨仪式的描述，是了解甘肃民间信仰仪式及其变迁的重要史料。

4.祭祀仪式

祭祀仪式主要用于向神明或祖先表达敬意和祈求祝福，是民间宗教的重要组成部分，是中华民族传统文化的构成部分。金乐婷对 1927 年地震后，兰州市

[1] North in Kan-suh,from the Quarterly letter of Mr. Hunt, *China's Millions*,1886,p.10.

[2] Miss G. M. Muir,A Graet Drought in Kan-suh,*China'sMillions,*1899,p.4.

举行的祭祀仪式作了描述：

> 地震过去两周之后，即新年前夕我们离开了兰州。街道上显得异常萧条，空气中好像弥漫着火药的味道，整座城市就像被疯狂扫射过一般。尽管时间还早，但已有数千人走出家门，跟随都督张广建去广河参加一个祭祀神灵的仪式。由于余震还在继续，人们依旧显得很慌乱。河岸加宽的部分直达下游的医院所在处，在那里搭起了一个帐篷，一次作为祭祀中心。导师们嘴里念念有词，还有人打着鼓，敲着锣，河岸上到处站满了手拿香火的观望者。当都督跪下将大家的罪过公布于众，并带头做自我检讨时，仪式达到高潮。在人们看来，地震很可能就是众人触怒神灵所受到的惩罚。
>
> 我们到达市中心的十字路口时，与归来的祭祀队伍相遇了。当时都督正坐在华丽的官轿上，穿戴整齐的官员与士兵紧随其后。军队、警察和那些富裕的市民后来又返回河岸，与拥挤的人们一起继续着这项活动。我们慢慢穿过了拥挤的人群，最重离开了这座城市，过了桥，我们就踏上了为期七天的通往亚洲腹地的旅途。[1]

晚清至民国来甘传教的传教士都受过教育，语言文字能力较强，以文学或科学研究的笔触对于甘肃民族、宗教的描述，丰满了西方人视野中的甘肃形象。该群体对甘肃民族、宗教信仰的著述经历了由感性的旅行考察到严谨的科学调查、学术研究的变迁。

三、省会兰州

兰州作为省会，是甘肃最重要的城市[2]，是重要的交通枢纽[3]，得到了传教

1 [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 63-64 页。

2 The six northern Provinces,*China’s Millions,*1892,p.116.

3 Twelve months’ work in Ts’in chau,From Henery W. Hunt,*China’s Millions*,1892,p.25.



士较多关注。

1885 年 8 月，巴格道（Mr. Parker）由天水前往省会兰州时正值雨季，是年甘肃降雨充沛。尽管旅途经历了暴雨和风雪天气，丝毫未影响其游览兴致。8 月 30 日抵达兰州后，他于当天下午参观了内地会在兰州新租赁的房屋："下午参观了内地会新租的房子。在南街，在一座地处陡峭山坡的庙宇的旁边，离黄河大约 5 里路程。德国的工匠来兰州时，这些坚固的房屋是织尼厂所在地。房顶均是用砖砌的，可以看到兰州的全景、蜿蜒的黄河，以及方圆二十里的山峦。"[1]周边的风景让巴格道惊叹不已：

> 东边明朝的墓地，对孩子们而言是非常棒的游乐场。后面，在山脚下，非常静谧，树木繁茂，溪流，还有一条小河，无数的喷口将水从上层地球和红砂岩之间的砾岩中倾泻而出带动水车转动。[2]

1891 年 5 月，艾礼门（Mr. Alfred Bland）在义士敦（Mr. Easton）的陪同下经"天水-平凉-固原-兰州"游览了甘肃。艾礼门对旅途中的景色作了细致地描绘：

> 从兰州到凉州黄河的河岸逐渐降低。远处巍峨的群山构成了壮阔的背景。城墙倚偎（环绕）着黄河的另一边，形成了良好的堤防使居民免受洪水的伤害。左边可以看到一台外国蒸汽机慢慢地从河里抽水，为其中一个衙门供水。一座精美的船桥横跨这条河。呈现在旅行者眼前的风景如画作一般美好而静谧。[3]

来甘旅行的卜存仁（W.M. Belche）表示，在兰州可以感受到不同地区的风

---

[1] Mr. G. Parker.Note of a Journey in Kan-suh,*China's Millions*,1885,p.110.

[2] Mr. G. Parker.Note of a Journey in Kan-suh,*China's Millions*,1885,p.110.

[3] Alfred Bland,Kan-suh Province:Notes of a Provincial tour,*China's Millions*,1892,p.33.

情。他经抵兰州时正值夏天，兰州湛蓝的天空及客栈让他流连忘返：

> 甘肃土壤肥沃，物产丰富离不开黄河的滋润。甘肃非常干燥，夏天炎热冬季寒冷。在甘肃气温骤降至零下好几度很常见，然而，天空总是如盛夏一样湛蓝。冬季的绝大部分时间，这种天气会持续两三个月，冰层会有两三英尺厚。不过一切都可以忍受，因为这里有着优质的煤炭资源供人使用。甘肃的主要作物是小麦和水稻。中国的客栈主要有三种——马厩式客栈（mule-inns）、椅子式客栈（chair-inns）和车厢式客栈（cart-inns）——有区别也有相似。甘肃的车厢式客栈通常就是一个四周有围墙的院子，围墙大约有八到十英尺高，房间通常都朝向正门，也许还有几间在院子的两侧，当然都是在底层。但是大米并不是非常普遍。该省的庭院围墙都比较高，炕比较普遍。[1]

"巨大的城门，拥挤的街道，到处都充满了生活的气息。商店、寺庙、清真寺，以及公共建筑，所有的一切，都证明了这就是兰州。"[2]同样，兰州的建筑及风土人情给来甘旅行的内地会女传教士金乐婷留下了深刻印象：

> 站在兰州传教所的门外，或是步入繁华的街道，你都会有种在中国其他城市所没有过的印象。流动的人群是那样让人着迷，大家都在忙着说东道西，感觉就像进入到了另外的一个世界。我们在开罗和大马士革见到过的身影竟然也会出现在中国的这样一个偏僻的角落地带，他们来此做什么呢？我们充满了好奇。这样一个偏远的省份，是如何与印度、波斯以及土耳其取得联系的呢？答案不容置疑，就是道路，是丝绸之路——那条穿越这座黄河上的城市，今儿与印度洋、里海以及地中海于中亚交汇的道路，

---

1 W.M.Belcher,On the Great Road to Turkestan. An Account of the Province of Kan-Suh , *China'sMillions*,1898,p.56.

2 [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 37 页。



它意味着什么，我们此刻似乎才真正明白了。

兰州，据多隆子爵所言，是几个世纪以来连接东西方贸易市场的东方终点站。在喀什两千英里以外的地方仍是中国的领土范围，它所连接的贝、南、西三方的道路于此汇聚。生活和商业的潮汐因为早期历史的发展而不断涌动，直到现在依旧如此。穿过中国的西大门，这些商人将他们的财富倾入了这样一个拥有百万人口且经济效益良好的省份。因为，在兰州的街道上看见贩卖丝绸和珍珠的印度商人，看到从卖家归来的穆斯林朝圣者，常胡子的中国商人或者俄国人、土耳其人以及来自中亚的裹着头巾的穆斯林，就没有什么可大惊小怪的了。他们通常都穿着高筒靴，配着腰带，绑着头巾，带着高帽，还赶着长长的驼队，面部轮廓很是分明。

除此之外，在这里我们第一次见到了穿着红色藏袍的来自西藏寺院的喇嘛和生活在其黑暗统治下的身形强壮的山民。后者穿着羊皮，头发脏乱，看上去纯朴又羞涩，似乎与这座城市的奢华格格不入，但对我们而言，他们却比那些穿着体面的人更加具有吸引力。我们就这样热切地看着他们，跟着他们在市场上徘徊，听着他们兴奋地诉说着奇怪的语言。但这只能是个插曲，我们要观察的还有很多。

兰州这座城市竟然会如此风情万种，而且军事作用这样重要，这一切都让我们有些吃惊。当然，作为中心城市，这里必然是官僚阶层的汇聚处，但我们没想到这里居然会有新军，身穿外国制服的军官和士兵似乎控制了这座城市。军号一直响着，附近的总督府外有一列军队正在行进着，毫无疑问，这是为了警惕随时可能发生的穆斯林起义。尽管大的起义早已被镇压，但在我们到达这里的第五天时，起义又发生了。在这样的情况下，商业和休闲活动依旧如常，人们对即将到来的危险没有丝毫的意识。拥挤的人群在总督衙门前围成了一个圈，观看着来往的官员们。里面是个宽阔的办公地带，官员们来来往往都在这里处理着重要事情。圈子之外依旧是拥

> 挤的市场，一个国际化的市场，在那里无论是外国的香烟，还是西藏的酥油，什么都能买到。远处的主街道上是高级的商业店铺，里面拜访者漂亮的皮毛和用最好的驼毛制成的颜色亮丽的细布。适合新、旧不同品味人群的鞋店和帽子店混杂在一起，昔日那些高贵凝重的黑色缎子，现如今，大部分已被黄色皮靴和颜色亮丽、形状各异的针织帽所取代。那些拐角处的店铺旧没有这么现代化了。我们就这样一直走着，突然一抬头就看到了老字号书店“行云堂”。[1]

金乐婷指出，兰州的建筑风格是其他北方城市无法代替的。因为城市繁华，客流量较大，黄河沿边的道路交通比较拥挤，过河时需要等许久才能通过。兰州街面上奔跑的马车风格迥异，被皮毛、天鹅、白色虎皮等各种饰品装饰的马车和轿子，令人眼花缭乱。中山桥在上“迟迟不能前进的原因是桥面太窄，而且上面除了人之外，还有骡子和骆驼等牲畜。行人们争抢着通过这样的一些封锁线，进而到达桥的两边，这个过程足足要花费他们好几分钟的时间。”[2]金乐婷指出，桥梁的修建，在人流量较大时，有效缓减了交通拥挤。

除此之外，金乐婷还对中山桥附近的堤岸作了描述：

> 远处的郊区与这座既窄又长的桥梁连接着，河岸边都是山，仅有一条小道。但丝毫没有影响它的重要性，因为从这里过河，就能踏上通往中亚的漫漫长路。从上向下看，有很多寺庙。这些北方的高地真的是朝拜者的圣地，因为寺庙真的很多很多。这些寺庙在明媚的阳光下显得异常迷人，一座紧挨着一座，从水的这边一直到天的尽头。那些重要的寺庙一般都坐落在繁华的街道上，当然也有在山顶上的，那些小点儿则点缀在路周围其

[1] [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 43-45 页。

[2] [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 47 页。



他的地方。[1]

在来甘传教士的笔下，兰州作为甘肃省省会充满了异域色彩，具有独特建筑风格，而作为兰州标志性建筑，中山桥连接了兰州各建筑形成了建筑群。

四、河西地区

河西地区位于甘肃的西部，因地处黄河的西边而得名。通常意义上的河西地区并非严格以黄河为线，而是主要指祁连山以北，包括嘉峪关、酒泉、张掖、金昌、武威。晚清至民国来甘传教士对河西地区作了描述。

嘉峪关位于河西走廊的中部，因嘉峪关命名。嘉峪关被称为是中国的西大门，距肃州 20 公里，因此肃州的地理位置也变得至关重要。据来甘旅行的三位英国女传教士描述，过嘉峪关时，“有一种规矩，就是往长城上边扔一块石头，如果石头并进来，是吉祥的兆头，如若落下则为凶兆”[2]。嘉峪关外“只有一片旷野沙漠”“从嘉峪关离开中国的人，都是悲哀的，如革职的官吏，充军的罪犯，无家的游子，并漏网的强盗等”。[3]内地会女传教士金乐婷指出，嘉峪关的城门在特定的才会时间开放，行人需要先登记姓名，花 200 元现金买票，才有资格通过嘉峪关。因此出嘉峪关门时，经常有人题词“妻子母亲渐渐远，想他们想的泪涟涟。”“离开嘉峪泪纷纷”[4]表达难受与不舍。往前看，戈壁滩，往后看，鬼门关。据中华续行委办会调查：

> 嘉峪关一向被称为入中原之门户。往中亚的旅客在此处穿过长城之臂

---

[1] [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 48-49 页。

[2] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 38-39 页。

[3] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 31 页。

[4] [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 83 页。

进入隔壁沙漠。出关以后，旅客须亲自带食品及牲畜饲料。玉门关一带人口较为稠密。安西为行旅重镇，将来在通往中亚之路上设立一系列总堂以后，该城可辟为宣教师驻在地。安西城外尽为黄沙，甚至与安西城墙相平，把古城埋没在黄沙中了。通往中亚大道从这里向西北穿过沙漠；从这里往西南还有一条小道可达喀什噶尔（新疆之疏附），一般冬季使用。这条小道经过敦煌，敦煌地区既有灌溉之利，人口稠密，农产丰富，可供应安西及其他贫瘠地区之需要。[1]

酒泉位于张掖的西北面，距离约 200 公里。酒泉市古称"肃州"，是丝绸之路重要的节点。西汉元狩二年（前 121 年），酒泉郡设立，因"城下有泉，其水若酒"而得名。酒泉给途经甘肃的英国女传教士留下了深刻的印象：

过了邻水，不就到了肃州，古名酒泉。在 1862 年回回造反，把旧城拆毁，后来新城造好，不准回回在内居住，但是关厢有许多回回。进了城门，看见人们的服装与内地不同，华人称他们为缠头，他们讲土耳其话。店铺里所卖的布，和中国布不同。城里的买卖很发达，许多铁匠忙着钉马掌，车行的生意也很忙，因为王西北的车辙宽，一切的车必须在这里换轴，比原来的轴长着一尺。我们先投了一座又脏又喧闹的点，次日赁了一个小院，房主是喀什噶尔的商人，此人从前常到汉口，北平去，所以他已经开了眼界，他很欢迎我们，虽然他是回回，却喜欢我们住他的房子，我们来到的消息，传遍全城，有许多人来看我们，其中有官，有学生，学生听说我们是英国人，请我们教他们英文，但是我们忙着传福音，没有闲暇，他们肯给很厚的束修我们仍不肯教，以致他们甚觉得稀奇。但我们住的地方太狭窄，所以又要找意见宽绰的屋子，过了几天，主给我们预备了一个很宽绰的地方，里面不但有我们可住的地方，并且也有余屋可以开两个查经

[1] 蔡詠春、文庸、段琦、杨周怀译，中华续行委办会调查特委会：《中国基督教调查资料（1901-1920）》上，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 651 页。



班.....

紧靠房东的住宅有一座花园，内有许多果木树，房东请我们在那里随意消遣。所以我们住在甘肃的时候，并未搬到别处去住，实在是主所给我们预备的好中央地点，那地方僻静，远离街市的喧哗，并且四围的邻居都是安善良民。我们头一次出来散步，到了一座阎王庙，把门的是哼哈二将。庙上挂着一块匾，四个字是“你可来了！”我们把这句话放在自己身上也很合适，觉得耶稣的门徒可来了。并且是来与黑暗交战。恰巧有一个武官庆七十岁寿，不但城里，连那一带的官、绅、士、民都来庆贺。搭台演戏，设摆宴席......各家的妇女都可以迎接我们，所以福音并非枉然。我们初占房子的时候，房东因为怕土地爷见怪，不叫我们动土修理，但是到了冬天，开了禁令，我们就将屋子收拾好，以为很舒适，但是邻居等人对我们说，“等到大风刮起来的时候，你们再看罢！”不错，果然挂了一阵很厉害的风，挟裹着沙漠的土砂，打在房上好像枪弹一般。我们的衣、褥等物都被沙土埋上了，我们就晓得如果在半路上遇见这种风，连人带牲口一个也不用打算活，我们用纸将门窗上的缝子都糊上。但是冷风差不多天天刮，天气非常的冷。有一次一个农人给我们新鲜牛奶喝，可惜几个月后，牛因病而死，我们所吃的中国饭并不是很讲究的。[1]

可见，在传教士眼中，酒泉充满异域色彩，商业发达，本地的居民热情好客，主动为传教士们安排食宿。

金塔是酒泉的一个县，据来甘旅行的传教士描述，从肃州到金塔的路程，并不好走：

这城池是山西太原的人二百多年前来创立的。那座塔是仿照印度式样建筑的，听说塔顶是金子做的，故此叫金塔，后来回回给换了铜的，如今

[1] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 27-30 页。

> 连铜的也没有了。我们正赶上城隍爷出巡，他们把偶像放好了后，都跑来听我们讲道。一天遇见一位朋友，他曾在肃州听过福音，买了一本《新约》，他请我们到他家去，马太太是一位老齐姑，很通属灵的事，我们告诉她救主如何受苦，她很受感。我们离开金塔，到了一座文殊菩萨庙，在那里有几百座小庙在山上，有许多中国西藏的香客接连不断，远方来的客也不少。[1]

可见，在传教士描述中，金塔一个历史悠久、民风纯朴。瓜州因盛产蜜瓜，瓜香味美而得名。位于河西走廊西端，隶属于酒泉，东临玉门关，西联敦煌市。来甘肃旅行的英国女传教士对瓜州的建筑、风土人情及其中秋节的气氛作了描述：

> 到了安西（酒泉瓜州），见沙土已经屯到城门口和墙头，不久将要淹没。安西是一个岔路口，如上哈密，和东伊犁的大道，并且是往敦煌的路。敦煌离安西四站，因为从早就听见敦煌有可观的庙和洞，已经有许多博士从英，美来搜查古迹，我们也会见美国的一组。故此定意也要去看看，可不是看古迹，乃是搜查救主的珍宝，就是人们的灵魂，路比平常更难走。敦煌周围的地土肥美。[2]

> 8 月 15 日到了那里，街上摆着许多月饼，供月亮的，这乃是要紧的地方，曾在一个庙里找出好几国文字的文件，一些欧美的大博士还不能念哪。可惜居民们吸鸦片。有两个喀什噶尔的妇女来看我们，她们的体格很壮实，穿着五彩的衣裳，也会说中国话，相谈许久，请我们到她们家去，请我们吃羊肉，照他们的规矩用手拿着吃。[3]

---

[1] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 32-33 页。

[2] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 32-33 页。

[3] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 43-44 页。



布隆吉乡，位于瓜州县的东部，英国女传教士对该地人口、道路状况作了描述：

> 到了布隆吉，这地方从前很兴旺，居民有五万多。但如今破败的很，不过只有数百居民。这段路程里经过十几座破城，连一个人也没有，沙漠地在这几千年来，好像一只卧着的恶虎，渐渐将一切都吞噬了。没有亲眼见过这种光景的，不晓得这地方的情况是如何可叹......这一带地方有许多谣言，如说布隆吉就是埃及田乐园，土下边有洞，内有宝贝，并有邪鬼守护者。我们白天行路，常看见海市，用千里镜一看，看见一个大湖，周围有许多树木。及到了那里，不过只有一片黄沙而已。[1]

武威市，古称凉州，曾经是前凉、后凉、南凉、北凉、大凉、西夏（神宗）的都城，因而有"六朝古都、西北首府"之称。来甘旅行的传教士描述到"从宁夏出发，穿过蒙古平原，经过十天的旅程就会抵达武威，这是一个比宁夏和西宁更重要的地方，客流量更多"[2]。

1891 年 4 月 8 日，武威的物产丰富和繁华给在甘的内地会传教士艾礼门（Mr. Alfred Bland）留下了深刻的印象：

> 凉州给了我们深刻的印象。街道繁华，有很多大型的商铺，几乎没有空闲的地方，可以说凉州是甘肃最繁华的地区之一。我们了解到，很多商铺都都有巨大的仓库，出口商队有各种各样的商品——杏干、葡萄干等，在凉州交易数额巨大。[3]

在甘旅行的金乐婷在注意到武威物产丰富，商业贸易往来频繁，交易数额大，大型商铺琳琅满目的同时，还对武威的人文环境尤其是建筑作了细致的描

---

[1] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 41-42 页。

[2] The six northern Provinces,China's Millions,1892,p.116.

[3] Alfred Bland,Kan-suh Province:Notes of a Provincial tour,*China's Millions*,1892,p.32.

述：

> 凉州整齐威严的建筑给我们留下了很深的印象，我们很少见到这样漂亮的房屋。虽然房子不是很大，但敞开的炉壁，完美的室内陈设，都让我们满心欢喜。在这里，让我印象深刻并一直念念不忘的，就是宽敞的很有家的感觉的中式建筑。比如，早晨做礼拜的卧室就是如此，明亮的火焰燃烧着，屋子里暖烘烘的。[1]

武威、张掖，一金一银，是河西走廊农耕与游牧文明的缩影，来甘的传教士对张掖作了描述：

> 到了一座小城名叫郏夷（却夷），从来没有见过这么小而有城墙的城。那里的官很好，城周围的田地也很肥美。

> 从郏夷到高台，乃是要紧的地方，街上各种菜蔬都有，如西瓜、茄子、洋葱等。那里也有种棉花的，男人们纺线织布。也有上好的硬煤，差不多没有烟。从高台到肃州有两条路，分甚么时候可以选着走。这时候我们选择那条高路，紧靠着天山。这条路上的沙土很硬，车走的很好。第一站到了一座破城，叫骆驼城。在中亚西亚有许多城被沙土淹没。这就是其中的一座。城内还有一座小庙，并一间小房，里头住着老夫妻二人。[2]

在来甘传教士的眼中，张掖与武威一样充满生机，蔬菜、水果等物产因有尽有。张掖佛教资源丰富，来甘旅行的传教士对甘州附近的风景及马蹄寺作了描述：

> 甘州往南走一百二十里路，有一座喇嘛庙，名叫马蹄寺。前清乾隆皇

[1] [英]金乐婷著，尚季芳、咸娟娟译：《大西北的呼唤：女传教士西北见闻录》，兰州：甘肃文化出版社，2015 年，第 74 页。

[2] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 23-24 页。



> 帝作了一个梦，梦见有一座稀奇的庙，所以就打发人去找，到了此处，看见石中有马蹄的样子，就盖了一座庙，起名叫马蹄寺，在那里布了一回道，就回甘州去。在路两旁看见大烟苗，一名罂粟花，心中想到中国的大害就是鸦片，从外国运来还不够，自己还要栽种，到什么时候方能免这种毒害呀？[1]

来甘传教士对于甘肃河西地区的描述，重现了丝绸之路往日的繁华。在传教士的描述中，张掖、武威等地物产丰富，佛教文化资源丰富，客旅量大，民风纯朴，令人流连忘返。

结语

20 世纪 60 年代“全球史”“跨国史”兴起，史学家逐渐将研究视野投向非国家行为个体。在华西方人学习语言，不断适应中国的宗教与文化，与中国社会互动，是“跨国个体”的典型代表。其经历与记忆既是连接中西的纽带，亦是中西方文化交流的重要印记。晚清至民国来华传教士对于中国的观察和描写，是该时期西方来华传教士候选人培训阅读的重要文献资料，亦是该时期西方教会乃至西方人了解中国的主要信息来源，对于中国形象在西方的勾勒和建构扮演了重要作用。

来甘传教士对甘肃形象的描述是来华传教士对中国形象描述的有机组成部分。在来甘传教士的描述中，甘肃是重要的商业集散地和交通交汇区。尽管地势高峻，但气温还算适宜，黄河及其支流是甘肃的生产生活的重要水源。地处中国西北角，有高峻延绵的山峰、广阔的农田及复杂的语言结构，是中华民族的发源地，形成了西方人对甘肃的初印象。

从晚清至民国，传教士群体对甘肃民族、宗教信仰、气候、人口的著述经

[1] 季理斐译：《西北边荒布道记》，上海：广学会，1929 年，第 37-38 页。

历了由感性的旅行考察到严谨的科学调查、学术研究的变迁。晚清至民国来甘传教的传教士均受过教育，语言文字能力强，以文学或科学研究的笔触对甘肃民族、宗教的描述，丰满了西方人视野中的甘肃形象。

除了文章中笔者对来甘传教士对甘肃整体形象、民族信仰、省会及其河西地区的描述。来甘传教士还对甘肃其他地区如平凉、天水以及定西的描述，也有对甘肃自然风光、人文风俗的描述。从词汇的使用及其评价可以看出，晚清至民国来甘传教士对于甘肃的评价有褒有贬。其中，褒的描述对于当今甘肃文化符号的提取及文旅产业发展具有借鉴意义

参考文献

China's Millions, 1879-1935,London: Morgan & Scott.

The Chinese Recorder,1868-1941.

Hudson Taylor.*China's Spiritual Need and Claims,* London: Morgan&Scott, Paternoster Buildings, E.C., 1887,

D. MacGillivary,*A Century Of Missions In China(1807-1907)*,Shanghai:The American Presbytreian Mission Press,1907.

D. MacGillivary,*The China Mission Year Book*,Shanghai : Christian Literature Society for China, 1910.

Donald MacGillivary,*Through Jade Gate and Central Asia:An Account of Journeys in Kansu,Turkestan and the Gobi Desert*,Shanghai: The Christian Literature Society for China,1929.

Suzanne Wilson Barnett & John King Fairbank,*Christianity in China :Early Protestant Missionary Writtings,（Mass.）* Harvard University Press,1985.

Mary Geraldine Guinness， *The Call of the Far-West:A Record of the Famale*



Missionay's Experiences in the Northwest,Lanzhou:Gansu Culture Publishing House,2015.

Cai Yongchun,Wen Yong,Duan Qi,Yang Zhouhuai,*The Christian Occupation of China(1901-1920)*,Beijing: China Social Sciences Press,2007.

Evariste Régis Huc, *Travels in Tartary and Tibet,* Beijing:China Tibetology Publishing House,2006.

Liu Jihua,*Study on The Missionary work by The Inland Mission to Moslems in Northwest of China(1876-1951)*,Central China Normal University,PhD thesis,2012.

Shi Hui,*Protestant Christianity in Gansu,1877-1920*,Lanzhou Universty,Master's thesis,2007.

Shi Jianguo,Christian in the Hexi Corridor in Gansu,*International Sinilogy*,No 1(2009),p.231-240.

Wang Bugui,The Spread and influence of Christianity in Gansu Province, *Social Sciences,no 2(1997)*,p.50-55.

Duan Qi,On the Spread of Christianity in Gansu Province in the 1920s and Its Contributive Factors,*Journal of Lanzhou University(Social Sciences)*,no 5(2007),p.67-74.

The Image of Gansu in the Writings of Missionaries in Gansu during the Late Qing and Early Republican Periods

LI YUE https://orcid.org/0009-0000-5561-5115

School of Marxism, Northwest Normal University

Abstract: From the Late Qing Dynasty to the Republican period, Missionaries entered Gansu Province, Which located in China's northwestern frontier, to propagate their faith. While engaged in preach and travel, missionaries in Gansu conducted detailed observations and descriptions of the region, producing a wealth of written accounts. Utilizing the writings of missionaries who either proselytized or traveled in Gansu as historical source material, this study extracts their descriptions of Gansu's overall image, its ethnic groups and religions, and specific accounts of Lanzhou (the provincial capital), as well as the Hexi Corridor areas including Zhangye, Wuwei, and Jiayuguan. This process roughly outlines the image of Gansu as presented in the writings of these missionaries. Analysis of the vocabulary used and their evaluations reveals that the missionaries' assessment of Gansu was predominantly positive. In their collective portrayal, Gansu held significant geopolitical importance and possessed abundant natural resources. These writings offer valuable reference points for the extraction of Gansu's contemporary cultural symbols and the development of its cultural tourism industry.

Keywords: Late Qing and Early Republican periods; Missionaries; Image of Gansu

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0011

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914



《思想与时代》月刊的基督宗教观

杨世海 https://orcid.org/0009-0002-5072-3680

贵州大学文学院

摘要：《思想与时代》月刊是学衡派同人刊物，于抗战内迁西南期间创办，月刊对基督宗教仍然如学衡时期一样保持兴趣，多篇文章论及基督宗教，还有论文专门探讨基督宗教相关问题。本文即通过对月刊中涉及基督宗教探讨的文章进行介绍，以此分析他们的基督宗教观，从中发现抗战时期知识分子对基督宗教的认知较之前有了进一步深入，对西方文化的认知也更立体，这在中西文化交流史中也是具有典型意义的一个阶段，当然其中同样存在难以避免的时代和思维局限。

关键词：《思想与时代》月刊、基督宗教观、中国传统文化

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0012

全面抗战爆发之后，局势持续恶化，国民政府迁都重庆，大量高等院校、文化设施、科研机构及文化人士也随之内迁西南地区。在这内迁潮中，国立浙江大学也于 1940 年 2 月辗转来到贵州遵义、湄潭办学，同年 10 月，浙大教授连同昆明、成都、乐山、重庆等地学者组成《思想与时代》学社，次年 8 月，出版《思想与时代》月刊。此月刊持续八年（1941-1948）共出版 53 期，刊登论文、书评等共 353 篇文章，供稿作者多达 114 人。在这些作者中，有张其昀、张荫麟、谢幼伟、郭斌龢、钱穆、贺麟、朱光潜、竺可桢、丰子恺、冯友兰、唐君毅、熊十力等当时学界的重要人物。而且，由于贺麟、冯友兰、钱穆、熊

十力、唐君毅等现代新儒家代表人物积极为月刊供稿，尤其是贺麟于创刊号发表的《儒家思想的新开展》和钱穆在第 33 期发表的《中国近代儒学之趋势》，这两篇文章被"视作当代新儒学往途的小结，来途的昭示"，该月刊因而被视作"昭示当代新儒学第一期的重要刊物"。[1]《思想与时代》月刊试图通过对中国传统文化和西方文化的研究寻找抗战建国的文化资源，是在现代语境中对中国传统文化和西方文化进行价值借鉴。在中西文化探讨过程中，月刊文章对基督宗教有诸多论述，本文即通过对月刊中涉及基督宗教探讨的文章进行介绍分析，以此分析该刊物学人群的基督宗教观，及他们对宗教的看法，进而探寻当时知识分子在中西文化交流中对外来文化的接受心态与模式。

一、月刊背景及文化立场

《思想与时代》月刊核心人员是原学衡人士，如发起人张其昀，重要成员郭斌龢、张荫麟、贺麟等都是原"学衡"中坚人士。月刊初创仓促，没有发刊词，待抗战胜利浙大返回杭州月刊复刊时，《复刊词》有言："就过去几年的工作看来，本刊显然悬有一个目标，简言之，就是'科学时代的人文主义'。科学人文化是现代教育的重要问题，也是本刊努力的方向。具体来说，就是融贯新旧，沟通文质，为通才教育作先路之导，为现代民治厚植其基础。"[2]"融贯新旧，沟通文质"显然是学衡派"昌明国粹，融化新知"追求的延续，钱穆指出该月刊的特质："梅光迪、张荫麟、钱穆诸教授倡导人文主义，一以发扬传统文化之精神，一以吸收西方科技之新知，欲上承南高、东大诸教授创办《学衡》杂志之宗旨，以救世而济民。"[3]张其昀也说该杂志是"以沟通中西文化为职志，与二十年前的

[1] 罗义俊：《评新儒家》，上海：上海人民出版社，1989 年，9 页。

[2] 张其昀：《<思想与时代>复刊辞》，《思想与时代》1947 年第 41 期，1 页。

[3] 钱穆：《鄞县张晓峰先生其昀行状》，《传记文学》1985 年第 03 期，30 页。



《学衡》杂志宗旨相同”。1沈卫威先生经研究认为，《思想与时代》月刊与“学衡派”价值追求一脉相承，“是‘学衡派’成员和一部分外围成员的同人刊物”。[2]

1922-1927 年，中国思想文化界发生“非基督教运动”，以否定和排斥基督宗教为开头，进而否定一切宗教，最终在北伐中与激进潮流汇合，成为一场声势浩大的政治文化运动，对中国社会产生深远影响。[3]学衡派于 20 年代登上中国历史文化舞台，相对于激进派对基督宗教等宗教的全面否定，以及自由派的沉默[4]，持文化保守立场的他们宣称“以中正之眼光”对待一切文化现象，当然就包括基督宗教等宗教，他们虽不是统一主张，但皆坚持宗教有存在的合理性，对非基督教运动表示反对，他们在《学衡》及其它刊物发表多篇文章，其主张包括：认为基督宗教等宗教在历史与现实中都具有积极作用和价值，如宗教是道德的基础，具有精神引导作用；科学与宗教并非水火不容，而是可以和谐统一各司其职；宗教是文化传统的一部分，而文化发展是连续不能断裂的；反对者对宗教，尤其是对基督宗教缺乏深入了解，没有“了解之同情”的态度，才会盲目排斥和反对。[5]显然，学衡派对基督宗教并不反对，持中正平和态度。那么作为学衡同人的《思想与时代》月刊学人对基督宗教又是什么样的态度呢？的确，月刊有不少文章都提及基督宗教，有的文章更是把基督宗教作为重要的对象进行讨论，下面将通过对这些文章的梳理，探讨月刊学人在经历时代变迁洗礼后的 40 年代对基督宗教所持的态度和看法。

---

[1] 张其均：《<中华五千年史>自序（一）》，《张其昀先生文集》第 20 册，台北：中国文化大学出版部，1989 年，10841 页。

[2] 沈卫威：《“学衡派”谱系——历史与叙事》，南昌：江西教育出版社，2007 年，244 页。

[3] 杨世海：《非基督教运动对中国现代文学的影响》，《学术月刊》2013 年第 05 期，122-128 页。

[4] 非基督教运动之初，周作人、钱玄同等持自由主义观念的五位教授发表《主张信教自由宣言》，表示对非基督教运不赞成，反对运动中粗暴专制地对待信仰问题，忧虑思想自由失去，遭陈独秀、李大钊等激进派人士痛斥，之后又发表《思想压迫的黎明》回应，但遭更猛烈的抨击和辱骂后保持沉默。

[5] 付洁：《学衡派研究》，博士学位论文，山东大学历史系，2015 年。

二、月刊文章对基督宗教的一般性讨论

冯友兰的《论功利境界》有这样的论述："又如宗教家亦多教人爱人，说：爱人是为自己积福，行道德是上天堂的大路。诸如此类，虽说法不同，但都是以求别人的利为求自己的利的最好的方法。他们虽是教人利人，但其实都是教人利己。"[1]冯友兰此说所指明显是基督宗教，他认为基督之爱本质上是为己，是出于利益的爱（上天堂），这种爱只能是功利境界。另外，冯友兰在谈及基督之爱时，是与墨子兼相爱交相利相联系的，他认为基督宗教之爱还不如墨子兼爱，因为基督之爱有对上帝奖赏的期待，而兼爱没有这种期待，所以在冯友兰看来，上天堂就是功利，只能算是功利境界，如果没有对上帝的期待，那还可以是道德境界。总而言之，冯友兰认为，基督宗教式的人生观只是功利境界，在他的四大人生境界中（自然境界、功利境界、道德境界、天地境界）是属于比较低级的层次。显然，冯友兰对基督宗教圣俗划界，分此岸彼岸两个世界的思维方式并不理解，也不在意基督宗教之爱的挚爱与欲爱区分，他对彼岸超越价值作现实衡量，视之为功利追求，他以中国传统思维方式裁剪一切，因而无法对基督宗教人生观有更深入的探讨。胡适在点评《思想与时代》月刊时对冯友兰有这样的评论："冯友兰虽曾出国门，而实无所见。"[2]胡适之意可如此理解：冯友兰留学美国，并不缺乏西方知识，也掌握了西方研究方法，但对西方思维缺乏深入把握与了解，因而对西方文化看不深透。冯友兰作为现代新儒家的重要代表之一，其立论其实显示：仅以儒家视野看待基督宗教文化，看不到基督宗教的本质和价值，同时也表明仅以本国文化视野观察他者文化，往往不得要领。

冯友兰对基督宗教有隔膜，但这并不代表月刊学人对基督宗教的认识整体

[1] 冯友兰：《论功利境界》，《思想与时代》1942 年第 10 期，13-23 页。

[2] 胡适：《日记》（1938-1949），《胡适全集》（第 33 卷），合肥：安徽教育出版社，2003 年，524 页。



处于如此状态。张荫麟《论传统历史哲学》一文谈到传统历史哲学有五类史观：目的史观、循环史观、辩证法史观、演化史观、文化变迁之因果律，他在讨论目的史观时说："即谓全部人类历史乃一天志之表现，谓有一世界之主宰者，按照预定计划与目的而创造历史，此即基督教说之一要素。"[1]在这里，张荫麟认为基督宗教式目的史观已无讨论之价值，流露出一种轻蔑感，但在《论中西文化的差异》一文中，在讨论社会组织的中西差异时，张荫麟对基督宗教的影响则有这样的论述："基督教更增加个人对家族的解放。在基督教的势力下，宗教的义务是远超越过家族的要求，教会的凝结力是以家庭的凝结和为牺牲的。"然后，他引述《圣经》说法："假若任何人判我这里来，而不憎恶他的父母、妻子、儿女、兄弟和姊妹，甚至一己的生命，他就不能做我的门徒。""我来并不是使世界安宁的，而是使他纷扰的。因为我来了将使儿子与他的父亲不和，女儿与他的母亲不和，媳妇与他的婆婆不和。"此处，他依照的是韩亦琦的个人译本，而非当时更为通用的合和本。《圣经》的这一说法，与中国人的一般认知相左，国人通常从字面来理解这两段话，以此否定和攻击基督宗教，认为其破坏家庭，漠视基本人伦。但张荫麟不如此定论，他认为，正因为基督宗教这一观念的影响，西方家族组织不如中国那么牢固，"基督教一千数百年的训练，使得牺牲家族的小群而尽忠于超越家族的大群的要求，成了西方一般人的日常呼吸的道德空气。从来基督教的势力虽为别的超家族的大群（国家）所取而代，但那种尽忠于超家族的大群的道德空气是不变的。那种道德空气是近代西方一切超家族的大群，从股份公司到政治机构的一大巩固力，而为中国人过去所比较欠缺的。"[2]基督宗教帮助西方人超越家族，促进现代企业模式和政治制度的形成，张荫麟在这里认识到基督宗教对西方现代性的影响，这反而是中国所欠缺的，张荫麟对此不落入中国人思维惯性和成见，从现代性角度来讨论基督宗教的影

[1] 张荫麟：《论传统历史哲学》，《思想与时代》1943 年第 19 期，4-16 页。

[2] 张荫麟：《论中西文化的差异》，《思想与时代》1942 年第 11 期，1-6 页。

响和价值，这是极为难得的。

郭斌龢《现代生活与希腊理想》一文在讨论西方现代生活时，也谈及基督宗教。郭斌龢认为，现代西洋人价值混乱，精神漂流，随波起伏，基督信仰已非西人共有之信仰："耶教之潜势力，在今日虽仍未可侮，然已非西洋人共有之信仰。"他注意到西方现代基督宗教信仰的动摇和缺失，以及整个社会精神的迷茫。同时郭斌龢还认为，西方文化发源于希腊和帕勒斯坦（巴勒斯坦），要补救西方现代问题仍得回归这两大传统："现代生活，缺陷孔多，补偏救敝，仍不得不归而求之于帕勒斯坦与希腊。"他并不因看到西方文化和生活存在危机，便判断西方文化已没落，而要把希望寄托于东方文化。当然，这篇文章讨论的主题是希腊文化，不能详论基督宗教："耶教精义何在，前途何如，在现代生活中究应占何位置，彼土学者，腐心焦思，论之已详。"从这些简短的描述中，可以看出郭斌龢对基督宗教的历史和现实，及其价值和地位的认识都很精准到位。该文在高度肯定希腊文化价值后，郭斌龢再谈基督宗教："耶教之在西洋，源远流长，根深蒂固，功罪参半，不宜轻訾。其信天悯之怀，一瞑不视之勇，令人起敬起爱。惟语涉谶纬，迹近迷信，忍性违理，偏至激越，与我国和平中正之国民性，重人伦近人情之传统文化，不甚相合。"郭斌龢在这里指出，基督宗教虽然对西方文化极具价值，但与中国文化气质不合，意即难以被国人接受，如果刻意学习，或不尽其效："耶教面目虽异，而其精神贯注处，亦在道德。吾人心知其意，固无不可，拘于迹象，邯郸学步，则惑矣。"[1]郭斌龢毕业于香港大学，留学于哈佛、牛津，攻读西洋文学，对西方社会了解，对西学有深入把握，所以他并不认为基督宗教在西方完全势微，没有现代价值，但他却认为基督宗教与中国文化气息不投，难以被国人理解和接受，强为之则如邯郸学步。在郭斌龢看来，希腊文化则与我们文化气质更相契合，易于被国人接受，所以国人

[1] 郭斌龢：《现代生活与希腊理想》，《思想与时代》1941 年第 01 期，22-28 页。



应多知希腊文化，或许可以由此找到中国文化的当下发展路径，所以，郭斌龢的学术研究特别注重对希腊文化的译介。

冯友兰、张荫麟、郭斌龢在文化立场上都是儒家本位主义，只是在讨论中西文化中偶尔涉及基督宗教，从而强调儒家文化的价值和地位。其实，月刊还刊有基督徒的文章，这方面方豪是代表。方豪是天主教神父，当时任教浙江大学，其治学重点在于中西交通史，尤擅长讨论天主教在中西交流史上的作用。《马相伯先生》一文是对马相伯先生一生的追溯，具有传记性质，文中突显马相伯先生的天主教身份和爱国情怀，及其在中国近现代教育及社会进步方面的巨大贡献。文章显示这样的信息：马相伯的天主教徒身份并不妨碍其作为中国人的爱国情怀，真正的基督信仰者对于中国社会是一种进步的力量，具有现代启蒙的意义。[1]另外，方豪先生在《伽利略与科学输入我国之关系——为伽氏逝世二百年纪念作》一文，介绍了明末时期来华耶稣会士邓玉函（P.J.Terrenz，1621年入华，1630年病逝）与伽利略的故事。方豪在此文力图澄清一种误解：耶稣会士向中国输入西洋科学时，墨守亚里士多德及托勒密旧说，而排斥伽利略等人近代科学新说。方豪用史料证明，明末清初之际耶稣会士对伽利略的科学，如天文、物理、机械发明等都有介绍，甚至直接引进，如望远镜等，不可不谓全面。文中还特别提到，伽利略思想超前，其学说挑战当时基本认知，而且性格倔强，与当权者及民众矛盾尖锐且有生活瑕疵，在学术和生活中被孤立，但教会人士却对他有同情与赞助，来到中国的耶稣会士颇为典型，对于伽氏之发现，盛加宣传。[2]这种澄清对我们认识中西早期交流及耶稣会士很有价值。在《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》中，方豪详细介绍了利玛窦、艾儒略、白晋、马若瑟、孙璋等人通过引述中国典籍来阐述天主教义，还介绍了金

[1] 方豪：《马相伯先生》，《思想与时代》1942年第06期，38-42页。

[2] 方豪：《伽利略与科学输入我国之关系——为伽氏逝世二百年纪念作》，《思想与时代》1942年第15期，27-33页。

尼阁、柏应理、卫方济等人向西方翻译介绍中国典籍的情况，并作了简要评论，肯定这些工作对中西交流的文化史意义，文末列有二十位研究我国经籍颇有成就者，这些人大多来华十年以上，仅有五人卒于母国，余皆殁于我国，显示出极大的牺牲精神，从字里行间里也看得出方豪对这些教士的肯定和崇敬。[1]

方豪文章代表着天主教徒的基本立场和态度，对基督宗教及信徒多有肯定，在民国时期没有基督宗教背景的刊物中，很难看到教徒们旗帜鲜明地正面言说基督宗教的文章，而《思想与时代》月刊能刊登方豪这些文章实在难得。

三、月刊文章对基督宗教的深入探讨

当然，《思想与时代》月刊对基督宗教讨论最为丰富和深入的学者要属钱穆和贺麟，下面详细讨论他们对基督宗教的描述和评论。

钱穆是中国传统文化的拥趸，一生致力于中国传统文化，尤其是儒家文化的研究和弘扬，是现代新儒家的代表人物之一。钱穆在三四十年代讨论中国传统文化时，开始喜欢进行中西对比，因此不少论述言及基督宗教。

在《中国传统教育精神与教育制度》一文中，钱穆认为，基督教会教育与柏拉图、亚里斯多德代表的希腊国家主义教育构成西方传统教育的两大主流：“希腊思想与耶教观念二流汇趋而为当时贵族僧侣阶级所利用。”钱穆指出，教会教育蔑视现世，视教育为传达上帝意旨：“人类降生，自始即为一种罪谪，上帝悲悯，回放福音，广宣于斯世而有所谓教，俾罪谪之人生重得超度，此宗教家言也。”西方近代教育是在挣脱教会教育与国家教育之中谋求现世之福利，求人类个性之解放：“故其先则为政府向教会争学校，其次则为个人向国家争自由，然人生之终极，则不能如是而已。”在钱穆看来，西方教育甚至整个思想界即在

[1] 方豪：《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》，《思想与时代》1943 年第 19 期，22-33 页。



这种争夺中摇摆，“故近世欧洲思想乃常摆荡軦軏于此两途之间而靡得所宁定。”钱穆认为，中国传统教育，“则必不曰为上帝，亦必不曰为国家，更必不曰为个人现世之权力与福利。中国传统教育思想，乃为人性之发育成全而有教。”[1]因而是最健全、最人性化的教育，可惜国人不识却一味学西方，钱穆很是痛心。钱穆显然把西方教会教育视作静止状态，以其现实弊端来与中国传统教育的理想状态进行比较，进而得出中国传统教育具优越性，以达到为中国传统教育正名的目的，这种把现实弊病与理想期待进行比较并作出优劣判断的论证在逻辑上是存在问题的。

在《东西接触与中国文化之新趋向》一文中，钱穆在描述中国与西方交流的历史时，论及明末清初利玛窦等耶稣会士来华传教的情况，指出天主教偏重对外在之天主的信仰，不如佛教强调内在自我符合中国人的脾胃，所以他们的传教并不成功，但他们也带来了西方天文舆地历法算数等科学知识，可惜后来因为礼仪之争，都被拒绝了。在钱穆看来，天主教被排斥没有什么遗憾，而那些有用的科学知识被拒斥则很可惜。文章还谈到，有人担忧，中国在学习西方文化后，是否会损害中国原来的文化结构？钱穆认为，这是不必担忧的，因为中国文化极具包容性，他以基督宗教与儒家思想为例进行阐发。儒家思想可以包容基督宗教教理：基督宗教信上帝，儒家思想主张性善论，人性皆善的理论加上一个上帝无伤大体。但基督宗教则不能容纳儒家思想，因为如果相信人性皆善，相信孟子所讲的人皆可成尧舜，那信靠上帝就没有意义了，这会摧毁基督宗教的根本，所以基督宗教无法容忍儒家思想。最后，钱穆得出结论：“儒家思想可以容忍耶稣教，耶稣教不能容忍儒家思想。”[2]这是利玛窦等传教士能被中国儒士接受，却无法被罗马教皇认同的原因。钱穆在这里的看法颇有见地，

[1] 钱穆：《中国传统教育精神与教育制度》，《思想与时代》1942 年第 07 期，11-20 页。

[2] 钱穆：《东西接触与中国文化之新趋向》，《思想与时代》1944 年第 32 期，1-11 页。

点出了儒家思想与基督信仰之间的根本性区别，即思维方式的圣俗对立，同时也有启示意义：基督宗教如果想要在中国得到传播和发展，需要更大的包容性，要对中国文化尊重，尤其需要与对中国文化影响最为显着的儒家思想交流互动。

《中国民族之宗教信仰》一文说：“今之论者，好尊欧美，奉为一切之圭臬。以欧美人信耶教为一神，遂谓一神教乃高级宗教，而信奉多神者则属低级。然就实论之，则并不尔。世界之称一神教，大宗者凡三，曰犹太教，曰基督教，曰回教。之三派者，皆起于阿拉伯及其近境，盖皆沙漠地带之信仰也，沙漠景色单纯，故常驱使其居民为一种单纯之想象，而遂产生单纯之信仰。故一神教者，特为一种沙漠地带之产物。”钱穆该文是要为中国传统宗教正名。近现代讨论宗教，有些人认为中国无宗教（梁启超、胡适等人），即便有宗教也是多神或泛神的（利玛窦以来的传教士们），而无论是无宗教，还是多神泛神的宗教，都被视作中国文化的缺失。作为传统文化价值的守护者钱穆，对此种言论极为不满，他认为，中国有宗教，但与西方不一样，是多神的，而且具有优越性。钱穆首先解构一神论的优越性，认为一神教是沙漠地带景色单纯导致想象不足的产物；其次他指出，像希腊、中国、印度这些地方，地形气候多样，人们思维复杂，想象丰富，故为多神教；进而他认为，在这三者中，中国的多神教最具优越性，因为它不像希腊印度那样过于偏重自然而显得散漫，中国宗教是理性的，注重与自然调和，且具有包容性。当然，钱穆也并非只谈中国宗教的优越性，也谈其缺点，他说：“然中国古代宗教，非无其缺点，盖既偏于人事，主为大群之凝结，又既与政治平行合流，而主于为有等级之体系，则其病往往易为在上者所把持操纵，若将使小我个人丧失其地位。”意即中国宗教对权力缺乏制约作用，也没有保护个人权利提升个人生命价值的作用，却易沦为统治工具。钱穆如此说，目的在于推出儒家思想的价值，他认为孔子以礼和仁弥补了中国传统宗教的不足，使得中国传统文化精神变得完美起来。钱穆还把儒家思想与耶、佛两教进行比较；“今试以孔门儒家教义与耶、佛两教相比，则见有绝大不



同者一端，即孔子教义在即就人生本身求人生之安慰与希望，而耶、佛两教皆在超脱人生以外，而求人生之安慰与希望是也。当耶稣播道时，或告耶稣，其母及弟来欲与耶稣言。耶稣云，孰为吾母孰为吾弟？张手向其徒，曰凡遵行吾天父意旨者，皆即吾兄弟姊妹与吾母也。（马太第十三章）耶稣又谓：我非为人世送和平来特送一刀来。我将令子疏其父，女疏母，媳疏其姑，而视其仇如家人。彼爱父母胜于爱我者，非吾徒也（马太第十一章），耶稣又告其门徒及群众，汝等仅有一父，即在天上之父是也。（马太第二十三章）一门徒告耶稣，愿归葬其亲，耶稣曰，汝自随我，且俾死者自葬其死。（马太第八章）孔子问皋鱼之泣，其弟子之愿归养其亲者十三人。此正与耶稣之教适相反。故儒家之教曰子归而求之有余师，耶稣则不欲其弟子爱其父母过于爱耶稣，故儒家之教曰反而求诸己，耶稣则曰舍汝父母兄弟而从我，汝当遵行吾天父之意旨。故孔门发展为教育，而耶稣之训诫则成为宗教，然又有其不同者，孔子之教义，重在人心之自启自悟，而其归极则不许有小己之自私，曰仁曰礼，皆不为小己。曰孝悌曰忠恕，所以通天人即所以泯群我。耶教则不主人心之能自启悟，故一切皆以上帝意旨为归，故曰，为儿女者，当在上帝意下服从其父母（以弗所第六章），又曰：为父母者勿怫其儿女，当就上帝之教诫抚育之（以弗所第六章），就儒家而论，父慈子孝人之天性，率性而行即为道。故儒家必言性善。就耶教论之，则人生本由过失谪罚，苟无上帝，举世失其光明。故父母之育子女，子女之事父母，皆不当自率己意而以服从上帝为主。”钱穆这里的引述与上面张荫麟的引述有重合之处，张荫麟由此看到基督宗教对西方现代性形成产生的作用，钱穆在这里是通过基督宗教与儒家家庭伦理的比较来突显儒家家庭伦理的优越性，他认为儒家父母爱儿女，儿女孝父母是自然而然的事，而基督宗教则一定要有上帝作为中介，这就显得间接，而失去了人的主动性和主体性，所以儒家伦理较基督宗教信仰更为优越。由此，钱穆进一步强调：“耶教惟信一神，即天父上帝，然同于此上帝信奉之下，乃各自分疆划界，互相排斥，甚至

于流血屠杀，宗教惨剧遍演于耶教之诸邦，历千百年以上而不能弭止，此为中国人所不能想象。然如中国人崇奉杂多之诸神，而能不相冲突，各各安和，历数千年之久而不起争端，此亦为虔信一神上帝者所不能理解也。”[1]言下之意，西方基督宗教带来纷争，中国儒家则和平。显然，钱穆如此比较和讨论，混淆了文化精神和历史现实，他把西方混乱和残酷的历史与基督宗教精神直接挂钩，而把中国历史上的混乱和残酷与儒家进行切割，由此来彰显中国文化优越性，实质是选择性错误，在逻辑上也是不成立的。·

在《新民族与新宗教之再融合》一文中，钱穆指出，魏晋南北朝时期，国家分裂，但华夏文化却在政治分裂中逐渐成为所有人的精神根基，北方士族虽拥戴胡人政权，却是华夏文化的守护者。钱穆在论说这一历史现象时，与西方罗马覆灭于蛮族入侵相提并论，他认为当时基督教会所起到的作用即如华夏文化一般，对蛮族起到教化作用，为文化共同体的形成起到基础性作用。与华夏文化不同的是，基督宗教文化不是承继罗马传统，而是一种新文化，所以西方在此出现文化突转，而华夏文化在魏晋南北朝时期却是延续的，没有中断，更没有突转，当然有对外来文化的吸收，如对胡人文化的接纳及对佛教的融合，但这些都是以华夏文化为主体进行的。在这里，钱穆肯定基督宗教在文化统一上起到的历史作用，但视之为西方传统的异文化。在钱穆看来，华夏文化没有出现西方式向另一种文化突转的情况，这正显示了华夏文化的优越性。在谈到当时文化与佛教的融合时，钱穆也谈及基督宗教，认为希腊与希伯来虽有差异，但有相通，其相通在于：“用纯客观的眼光向外探索。希腊人用的是科学方法，来寻求自然真理；希伯来人用的是宗教精神，来信仰一个上帝之存在。无论上帝与自然，同样超于人类自身之外。人类先须撇开自己，一意向外，始能认识

[1] 钱穆：《中国民族之宗教信仰》，《思想与时代》1941 年第 06 期，12-20 页。



此种科学或宗教之真理。”[1]钱穆这一认识是比较准确的，把握住了两希文明思维之根本。然而，钱穆并不欣赏这一思维，认为基督宗教这种天本位思维，不符合中国人本位的思维方式，在他看来，相较基督宗教，佛教就更符合中国人口味。在这里，钱穆与郭斌龢的思路类似，以是否符合中国口味为标准来作价值判断和文化取舍。

《灵魂与心》一文，钱穆讨论了中西方对于灵魂和心看法的差异，这里的灵魂偏于精神性，心则偏于肉体性。钱穆始终认为，西方主客二分，灵魂与肉体分离的思维不如中国天人合一高明，西方把价值投身于彼岸世界也不如中国在此世就能满足一切价值诉求切合人性。“西方人观念里，人生常在上帝的爱顾下活着，而东方观念里，则人生常在同时人乃至异代人的爱顾下活着。”钱穆说到，天主教在明末清初传入中国之际，正是中国思想横受异族入主政治权力之摧残而没有出路的时候，照理天主教可以大有作为，为中国精神作安慰，但事实并未如此，天主教受儒家世界观的强烈抵制，因为中国不看重灵魂，只重人心，与天主教之灵魂观相冲突，所以“在东方人的社会里，实在可以无宗教”。因为儒家之不朽观，已有代替宗教之功能，这种现世教优于天主教之出世教，因为儒家思想既融宗教与伦理为一，“可谓是于此人生世界求能推扩尽量以达于不朽与永生之一种境界。”当然，钱穆认为儒家思想也有其缺陷，缺陷就是因没有西式的物我两分，没有灵魂与肉体之对立，无感官与理性之对立，无唯心与唯物之争，这导致现代科学与哲学的缺失。因为不认为有一个纯粹分别独立之物界（或物质界）超然于人生之外，那么西式纯粹科学与哲学则无法生成，言下之意，传统儒家思想无法生成现代性，这导致了中国近现代的落后。钱穆的企愿在此：“若双方能各自舍短求长，则西方科学思想物质驾驭方面之成绩，就其最近成绩言，已为东方之所未逮，而东方人之伦理观念人生教训，亦为西方

[1] 钱穆：《新民族与新宗教之再融合》，《思想与时代》1943 年第 29 期，11-29 页。

所不及。此后若能将东方人之人生教训与西方之科学训练融和配合，庶于人生福利前途有一更为光明之造就。”[1]在这里，钱穆现代新儒家思路和理想得到充分体现，以改造传统儒家对接现代性，即吸纳西方科学精神，而对基督教宗教精神是排斥的。

钱穆讨论基督宗教较多，有一些深入之处，但他毕竟没有接受过全面的现代学术训练，因而在论证逻辑上存在较大缺陷，也未出过国门对西方文化缺乏专门研究，正如傅斯年挖苦的，钱穆之西学知识只是从《东方杂志》得来，[2]胡适在点评月刊时对钱穆也有这样的判断：“张其昀与钱穆二君均为从未出国门的苦学者……，保守的趋势甚明。”[3]由于太过维护中国文化地位，一切以儒家文化为标准，钱穆对基督宗教的价值并不认可。但另外一位现代新儒家代表人物的贺麟就不一样了，他留学欧美，对西方哲学，尤其是黑格尔哲学有深入研究，故而他在月刊上谈论基督宗教的文章要深入得多。

贺麟《功利主义的新评价》一文对伦理学上的功利主义进行了梳理和介绍，重点讨论近代新功利主义，这不是个人的功利主义，而是社会的理想主义或社会福利主义。贺麟认为，新功利主义有非功利的基础，这就是宗教精神的基础，“因为近代新功利主义之发展，实远承基督教博爱的精神。人类的兄弟感，和耶稣‘己之所欲，则施于人’的金箴，近发挥孔德及圣西门的人道教的精神。”[4]贺麟认为国人对近代新功利主义充满误解贬斥，就是因为对新功利主义超功利的宗教精神基础不了解，因而与旧功利主义混为一谈。贺麟在此进行辨析，以求国人对西方宗教精神有所了解，进而更深入了解其它西方文化现象，意即对西方

[1] 钱穆：《灵魂与心》，《思想与时代》1947 年第 42 期，6-13 页。

[2] 钱穆：《八十忆双亲师友杂忆合刊》，《钱宾四先生全集》（第 51 册），新北：联经出版事业公司，1998 年，237 页。

[3] 胡适：《日记》（1938-1949），《胡适全集》（第 33 卷），合肥：安徽教育出版社，2003 年，524 页。

[4] 贺麟：《功利主义的新评价》，《思想与时代》1944 年第 37 期，24-31 页。



文化之了解需要对基督宗教有所了解，这样才能更深入地对西方文化有所把握。

《儒家思想的新开展》一文是贺麟学术生涯中非常重要的文章，这篇文章被认为是现代新儒家的宣言书，贺麟在文中高度肯定儒家文化的现代价值，他自信的认为："我敢断言，广义的新儒家思想的发展或儒家思想的新开展，就是中国现代思潮的主潮。""民族复兴本质上应该是民族文化的复兴。民族文化的复兴，主要的潮流，根本的成分，就是儒家思想的复兴，儒家文化的复兴。"贺麟也强调，要实现儒家文化的复兴，不是固步自封，而是要与西洋文化交流："儒家思想的新开展，不是建筑在排斥西洋文化上面，而乃建筑在彻底把握西洋文化上面。"在贺麟看来，儒学思想之新开展，在与西洋文化交流方面有三个层次：第一，必须以西洋之哲学发挥儒学之理学。第二，须吸收基督宗教之精以充实儒家之礼教。第三，须领略西洋之艺术以发扬儒家之诗教。其中第二点便是与基督宗教的对话。贺麟认为，宗教很有价值，它能为道德注入热情，给人以勇气："宗教有精诚信仰、坚贞不贰之精神、宗教有博爱慈悲、服务人类之精神，宗教有襟怀旷大、超脱现世之精神。"贺麟在这里认为，宗教对人对社会有用，所以有价值，这与学衡时代对宗教功用之认识一致。当然，贺麟能准确地认识到基督宗教在西方文明的作用和地位："基督教文明实西洋文明之骨干，其支配西洋人之精神生活，实深刻而周至，但每为浅见者所忽视。如非宗教之知'天'与科学，之知'物'合力并进，若非宗教精神为体，物质文明为用，决不会产生如此伟大灿烂之近代西洋文化。"在这里，贺麟高度肯定了基督宗教对西方文明的贡献，尤其认识到基督宗教与西方科学并非水火不容的对立，而是合力并进促成西方文明的辉煌，这种认识在当时，甚至在今天都是一种高见。因此，贺麟又生一断言："我敢断言，如中国人不能接受基督宗教的精华而去其糟粕，则决不会有强有力的新儒家思想产生出来。"贺麟旗帜鲜明提出要向基督宗教文化学习，并使之与儒家思想结合，形成新的中华文化。随后，贺麟对如仁、诚等儒家的一些核心理念从宗教的角度进行解析，他认为："从宗教观点看来，则

仁即是救世济物，民胞物与的宗教热忱。约翰福音有'上帝即是爱'之语，质言之，上帝即是仁。'求仁'不仅是待人接物的道德修养，抑亦知天事天的宗教功夫。"贺麟在这里有很强的宗教比较意识，是把儒学与基督宗教融合的尝试，抑或是现在流行的元典对读模式。[1]"儒家以仁为'天德'，耶教以至仁或无上的爱为上帝的本性。足见仁之富于宗教意义，可以从宗教方面加以发挥者也。"另外，贺麟还举例谈诚，"诚亦是儒家思想中最富于宗教意味的字眼。诚即是宗教上的信仰。所谓至诚可以动天地，泣鬼神。精诚为至，金石亦开。至诚可以通神，至诚可以前知。诚不仅可以感动人，而且可以感物，可以祀神，乃是贯通天人物的宗教精神。"[2]这里贺麟所指的宗教，非常明显是以基督宗教为参照来讨论的，以仁对应爱，以诚对应信，如此中西交流，对等言说是很有意义的尝试。

贺麟《基督教与政治》一文专门讨论基督宗教，这篇文章可以说是《思想与时代》月刊讨论基督宗教最全面而有深度的文章，极具代表性。此文以基督宗教精神与政治的关系角度进行，在对欧洲政教关系的历史追溯中，以求探讨基督宗教对现代政治的作用和意义。首先，贺麟强调讨论宗教或有宗教性质的思想体系，要区分精神方面和具体的组织方面，不能混为一谈（这种讨论思路比钱穆清晰符合逻辑得多）。佛教是如此，儒家也是，谈基督宗教更应如此，要把基督精神与耶教组织区分。基督宗教精神即是耶稣基督的人格所表现的精神，或《圣经》中所含的精义，基督宗教组织即历史与现实中的各种形式的基督教会。这两者互为关联，"耶教这两方面，两千年来，总是相激相荡，相反相成，互为消长，以维系西方的政治组织和社会生活。"但不能混为一谈，贺麟强调："平心而论，耶教对于政治的最大而最健全的影响，似在其精神方面。"因此，文章重点在于探讨基督宗教精神对西方政治的影响。当然，贺麟这样的区

[1] 如石衡潭所著的《论语遇上圣经》，《中西元典对读》等书。

[2] 贺麟：《儒家思想的新开展》，《思想与时代》1941 年第 01 期，13-22 页。



分并非独创，斯宾诺莎、卢梭及蒲徕士等都有如此的说法，贺麟对这些说法进行了简要介绍。然后，贺麟讨论基督宗教精神的特点："耶教的精神可以说是一种热烈的、不妥协的对于无限上帝或者超越事物的追求，藉自我的根本改造以达到之。真正信仰耶教的人具有一种浪漫的仰慕的态度，以追求宇宙原始之大力，而企求与上帝为一。"这种自我改造动力来自于基督宗教的原罪感，以谦卑达大无畏。"耶教宣扬教义常注重两点，一方面使人觉悟自身的弱点和身心疵病，养成人卑谦的态度，力求自我的改造与再生。一方面唤醒人认识一神圣的理想或价值在前面，促其进取和实现，并且进一步力求其所谓善或价值之普遍化，强聒不舍，必使别人接受他所崇奉的价值。这就是传播福音、'己所欲则施于人'的精神。"为论证此，贺麟大篇幅引证了莱基（Lecky）《欧洲道德史》、德国哲学家鲍尔生《伦理学体系》、魏朗神父《宗教之心》等书的论述。然后，文章介绍原始基督宗教精神对希腊罗马政治的影响，这表现在基督宗教在政治上给人以大同的观念，超出国家、家庭、种族以及阶级的界限，还有就是宗教与政治分开，使宗教与政治彼此独立，分工互助，即"凯撒的归凯撒，上帝的归上帝"之观念，这使宗教和政治权力都受到相应的制约，有利于提高人的自由与尊严。接着是基督宗教精神对中世纪政治的影响，中世纪天主教与世俗权力结合，出现宗教专政的局面，这极为糟糕："耶教在现世得到成功，而耶教的精神反被损害了。""基督教与政治混合后，即丧失其真精神，于是教会只成为基督教的躯壳，而基督教的真精神将别寻途径，另有所表现矣。"随后的文艺复兴与宗教改革，使基督宗教精神改变了方向，由出世而入世，近代浮士德精神即是新教精神的象征。贺麟认为，基督宗教精神由出世转为入世的动向，日耳曼人起到重要作用，史诗《尼伯隆根歌》，德国的情诗都有强烈的现世感，这些文化因素促使新教改革率先在日耳曼地区发生，《浮士德》由德国诗人歌德写出也毫不奇怪。经文艺复兴、宗教改革和启蒙运动后，基督精神日益具有现代性，"基督精神亦多表现在爱国志士身上，昔日的敬事上帝，转变成近代的忠爱祖国。"

贺麟认为，这一精神的最高表现是黑格尔。贺麟是当时国内黑格尔研究专家，对黑格尔哲学有深入的把握，他把黑格尔哲学概括为三点：（一）上帝即是理性，理性之所在，即神圣之所在，理性之表现，即上帝之工作；（二）日耳曼人是基督精神的代表，教会不能包办上帝，人人都有宗教的使命；（三）国家为宗教，国家、家庭一切的事务都具有神圣性："对国家的忠爱是更高或更神圣的职责。"黑格尔这种把宗教、家庭与政治打成一片的思路，贺麟认为这与中国儒家有异曲同工之妙，但以此现世化、国家化基督宗教，则流弊不少，统一后的德国绑架上帝，宣称自己国家代表上帝，迅速走向军国主义，成为战争的策源地。无独有偶，其他欧洲国家也不同程度地如此国家化基督宗教，在战争中总是宣称"上帝站在我们这边"，这是现代世界大战的重要原因，基督宗教国家化是使基督精神丧失的祸首。文章最后谈到，在现代，基督宗教精神由出世转为入世，不断现世化、国家化与政治打成一片的一个重要结果是共产主义的生成。贺麟认为，共产主义即为一种新宗教，共产主义者为耶教精神的新承继者。文末，贺麟总结，基督宗教在历史中是不断发展和演变的，"皆在不断放弃其旧的形式，而在创作其新生中。有的人只就表面上着眼，说宗教将趋于消灭，基督教已在西方社会中根本衰落。这乃是缺乏文化眼光的话，理论上、事实上均不可通。殊不知宗教亦随学术文化之进步而进步，之开明而开明。"这是对非基督教运动以来否定基督宗教论调中最为常见的基督宗教消亡论的直接回应，贺麟认为不能静止地看待基督宗教，以基督宗教的历史上的污点来否定基督宗教的现代价值。另外，在贺麟看来，"宗教与学术相同，皆是超政治而有其独立的领域和使命，便又有指导、监督、扶持政治而为政治奠定基础的功能。"两者不能分离隔绝，也不能混为一体，各自独立，又相互联系。"欲保持宗教的超世独立的尊严以求人群精神的皈依，则真纯的佛教和耶教，实有其不朽的贡献。欲宗教、学术尽监督、辅导并纯洁化政治的功用，而不流于功利和狂诞，则儒家对政治的态度实提供一极好的典范，而黑格尔的宗教思想，亦大有可供借鉴之



处。"[1]可见，贺麟作为现代新儒家代表人物之一，对儒家思想极为推崇，对其有深入研究的黑格尔哲学也是格外亲睐，对基督宗教的把握也是很深透的。

结语

从思想史的角度来看，《思想与时代》月刊无疑具有保守主义思想倾向，通过以上的梳理与分析评论，可以说，月刊学人群在中西文化探讨中乐于谈及基督宗教，他们对基督宗教的态度整体上来说较中和理性，不像激进派那么对宗教持极端排斥意见，也不同自由派对宗教保持沉默或嘲讽态度，尤其是月刊没有宗教背景却愿意刊登方豪这样虔诚教徒正面言说天主教价值的文章，显示了极大的文化包容性。而且，月刊学人对基督宗教的认识也不再停留在现实层面的利弊，更多从文化价值层面来思考，他们对基督宗教对西方文化的价值定位是准确的，并且能从现代性的生成角度来考虑，认为基督宗教促成了西方现代性的生成，张荫麟、郭斌龢、钱穆、贺麟都从不同角度认识到这一点。他们大多秉承学衡时期的对宗教非敌对态度，并愿意对之投入精力进行研究（冯友兰、钱穆虽不认同基督宗教价值，但也愿意研究讨论），尤其是贺麟的讨论颇有深度，贺麟所倡导的儒家思想与基督宗教对话的思路，开了现代新儒家先河，在中西文化交流具有不一般的意义（以往讨论中西问题，集中于探讨与西方科学和民主的对接），显示了中国学者在 20 世纪 40 年代对基督宗教的认识有了进一步发展，对西方文化的认知也深入了一步。同时这种对话姿态对现实基督徒的生存状态也有启示意义，中国基督宗教的传播与发展需要与儒家思想进行对话，这也是基督宗教中国化的必经之路。然而，从根本上来说，月刊学人对基督宗教的认识停留于其社会文化价值层面，还是从现实功用角度来肯定基督宗教的价值和意义，缺乏从神学角度，从人性角度，从思维方式角度来讨论基督宗教，因而大多讨论终究还是难以往更深层次迈进。而且，作为学衡同人的

[1] 贺麟：《基督教与政治》，《思想与时代》1943 年第 29 页，1-11 页。

他们，对于中国传统文化，尤其是对儒家抱有深情，他们所思所论都在力图为儒家文化正名，彰显儒家文化的价值，因而很容易囿于儒家传统思维方式，只从一个世界来看待事物，只会从历史与现实中进行论证，因而像郭斌龢、钱穆那样认为基督宗教与中国传统不相适应，故而认为没有学习和融合的必要。尤其是钱穆，他谈到基督宗教文化，其目的只是为论证中国传统文化的独特和优越之处，但有意思的是，他所说的传统之美好都是从经典文献和理想状态出发，却忽略历史上中国人基本的生存状态。钱穆的讨论，既不是葛兰言《中国人的宗教》式的从精英到大众的思路，也不是德格鲁特《中国宗教体系》（The Religious System of China）从大众到精英的路径，其宗教讨论也就缺乏更深层的内容，更多停留于文化意气之争上面，对于论证传统文化价值具有一定意义，当然也难免美化传统之嫌。这显示，即便是非常优秀的学者，如果过于立场化，在论证上就很容易犯逻辑谬误。在中西文化的讨论中，如果站在中国传统文化的立场上，就很难看到西方文化的价值，或者很难看到西方文化深层次的人性思考和思维方式对我们文化的借鉴和冲击意义。从中，我们也可以看到，在中国很多优秀学者的意识中，对于西方文化，认为对中国现实有用的，才有价值，才值得学，而一时看不到用处则认为不值得学。而且，他们学习外来文化，是根据原有的文化脾胃，即符合原有思维模式进行。其实，在文化交流过程中，真正异质的文化更能在碰撞中生发出更有价值的文化增长点，就如希腊文化与希伯来文化这两种异质文化历经千年的冲突与融合最终成为西方文化的底色。因此，我们要了解与学习我们原有思维习惯容易了解和接受的外来文化内容，更需要去了解和学习那些与本民族文化和思维相异的其他文化因素。殊不知，中华传统文化的巨大缺陷正是缺乏彼岸关注，只能从一个世界看世界，只从历史与现实来观照万事万物，这一思维不改变，中国始终走不出也不愿走出“中学为体，西学为用”套路，我们当然也就不可能了解基督宗教的真正价值，也看不到西方文化真正价值所在。



参考文献

罗义俊：《评新儒家》，上海：上海人民出版社，1989 年。Luo, Yijun. *Critiques of Neo-Confucianism*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1989.

张其昀：《<思想与时代>复刊辞》，《思想与时代》1947 年第 41 期，1 页。Zhang Qiyun. “Reissue Preface to Thought and Time”, *Thought and Time,* no.41(1947): pp.1.

钱穆：《鄞县张晓峰先生其昀行状》，《传记文学》1985 年第 03 期，30 页。Qian Mu. “Biography of Zhang Qiyun (Xiaofeng)”, *Biographical Literature*, no.3(1985): pp.30.

张其均：《<中华五千年史>自序（一）》，《张其昀先生文集》第 20 册，台北：中国文化大学出版部，1989 年。Zhang Qiyun: "Preface to Five Thousand Years of Chinese History (1)", Collected Works of Mr. Zhang Qiyun, Vol. 20, Taipei: Chinese Culture University Press, 1989.

沈卫威：《“学衡派”谱系——历史与叙事》，南昌：江西教育出版社，2007 年。Shen Weiwei:” The Genealogy of the ‘Hsueh-heng School’—History and Narrative”, Nanchang: Jiangxi Education Publishing House, 2007.

杨世海：《非基督教运动对中国现代文学的影响》，《学术月刊》2013 年第 05 期，122-128 页。Yang Shihai: "The Impact of the Anti-Christian Movement on Modern Chinese Literature", *Academic Monthly*, no. 5 (2013): 122-128.

付洁：《学衡派研究》，博士学位论文，山东大学历史系，2015 年。Fu Jie: “The Study on Critical Review School”, PhD diss, Department of History, Shandong University, 2015.

冯友兰：《论功利境界》，《思想与时代》1942 年第 10 期，13-23 页。Fung

Yu-lan: "On the Realm of Utility", *Thought and Time*, no. 10 (1942): 13-23.

胡适：《日记》（1938-1949），《胡适全集》（第 33 卷），合肥：安徽教育出版社，2003 年。Hu Shi: “Diary” (1938–1949), The Complete Works of Hu Shi, vol. 33, Hefei: Anhui Education Press, 2003.

张荫麟：《论传统历史哲学》，《思想与时代》1943 年第 19 期，4-16 页。Zhang Yinlin: "On Traditional Historical Philosophy",*Thought and Time*, no. 19 (1943): 4–16.

张荫麟：《论中西文化的差异》，《思想与时代》1942 年第 11 期，1-6 页。Zhang Yinlin: "On the Differences Between Chinese and Western Cultures", *Thought and Time*, no. 11 (1942): 1–6.

郭斌龢：《现代生活与希腊理想》，《思想与时代》1941 年第 01 期，22-28 页。Guo Binhe: "Modern Life and Greek Ideals", *Thought and Time*, no. 1 (1941): 22–28.

方豪：《马相伯先生》，《思想与时代》1942 年第 06 期，38-42 页。Fang Hao: " Biography of Mr. Ma Xiangbo", *Thought and Time*, no. 6 (1942): 38–42.

方豪：《伽利略与科学输入我国之关系——为伽氏逝世二百年纪念作》，《思想与时代》1942 年第 15 期，27-33 页。Fang Hao: "The Relationship of Galileo Galilei and the Introduction of Science to China: Commemorating the 200th Anniversary of Galileo Galilei’s Death", *Thought and Time*, no. 15 (1942): 27–33.

方豪：《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》，《思想与时代》1943 年第 19 期，22-33 页。Fang Hao: "Studies of Chinese Classics by Western Visitors in the 17th–18th Centuries", *Thought and Time*, no. 19 (1943): 22–33.



钱穆：《中国传统教育精神与教育制度》，《思想与时代》1942 年第 07 期，11-20 页。Qian Mu: "The Spirit and System of Traditional Chinese Education", *Thought and Time*, no. 7 (1942): 11–20.

钱穆：《东西接触与中国文化之新趋向》，《思想与时代》1944 年第 32 期，1-11 页。Qian Mu: "East-West Contact and New Trends in Chinese Culture", *Thought and Time*, no. 32 (1944): 1-11.

钱穆：《中国民族之宗教信仰》，《思想与时代》1941 年第 06 期，12-20 页。Qian Mu: "The Religious Belief of the Chinese Nation", *Thought and Time*, no. 6 (1941): 12–20.

钱穆：《新民族与新宗教之再融合》，《思想与时代》1943 年第 29 期，11-29 页。Qian Mu: "The Reintegration of New National Identity and Religious Consciousness", *Thought and Time*, no. 29 (1943): 11–29.

钱穆：《灵魂与心》，《思想与时代》1947 年第 42 期，6-13 页。Qian Mu: "Spirit and Mind", Thought and Time, no. 42 (1947): 6–13.

钱穆：《八十忆双亲师友杂忆合刊》，《钱宾四先生全集》（第 51 册），台北：联经出版事业公司，1998 年。Qian Mu: “Reminiscences of My Parents, Teachers, and Friends”, In The Complete Works of Qian Mu (Vol. 51). Taipei: Linking Books, 1998.

贺麟：《功利主义的新评价》，《思想与时代》1944 年第 37 期，24-31 页。He Lin: "A Neo-Confucian Reappraisal of Utilitarian Ethics", *Thought and Time*, no. 37 (1944): 24–31.

石衡潭：《中西元典对读》，北京：中国社会科学出版社，2018 年。Shi Hengtan: “Comparative Reading of Chinese and Western Canons”, Beijing: China Social Sciences Press, 2018.

石衡潭：《论语遇上圣经》，北京：世界图书出版公司，2014 年。Shi Hengtan: “When the Analects Meets the Bible: A Sino-Christian Dialogue”, Beijing: World Book Publishing Company, 2014.

贺麟：《儒家思想的新开展》，《思想与时代》1941 年第 01 期，13-22 页。He Lin: “The New Development of Confucian Thought”, *Thought and Time,* no. 1 (1941): 13–22.

贺麟：《基督教与政治》，《思想与时代》1943 年第 29 页，1-11 页。He Lin: "Christianity and Politics", *Thought and Time,* no. 29 (1943): 1-11.



Christian views from the monthly magazine *Thought and Time*

Shihai YANG https://orcid.org/0009-0002-5072-3680

Guizhou University

Abstract: Thought and Time is a journal founded during the movement to the southwest China during the Anti-Japanese War, and the magazine remains as interested in Christianity. This paper analyzes their views on Christianity by introducing the articles on Christianity in the magazine, and finds that intellectuals during the Anti-Japanese War had a deeper understanding of Christianity and a more three-dimensional understanding of Western culture than before, which is also a typical stage in the history of Sino-Western cultural exchange. Of course, there are also unavoidable limitations of The Times and thinking.

Keywords: Thought and Time; Christian views; Chinese traditional culture

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0012

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

实存与偶性：奥卡姆哲学与神学中的形象、痕迹与关系

李阳 https://orcid.org/0009-0003-0046-8076

北京大学哲学系宗教学系

摘要：在《彼得·隆巴德〈箴言集〉评论》中，奥卡姆讨论了痕迹与形象在引导人们了解三位一体时的不同用途，作为一个唯名论立场的学者，奥卡姆认为痕迹具有某种经验性，因此它具有实在性，它在逻辑上自然可以表征三位一体的实在区分，而形象则是基于某种生产原则而在概念上具有相似或表征，从而不具备实在性和实在区分。然而，为了保证神学教义无误，奥卡姆把形象理解为概念的实体化，从而给予形象具有实体性的表征能力。概念的实体化原则虽然与奥卡姆的唯名论哲学观点相抵牾，但却保证了神学教义的正确，而这一内在张力在奥卡姆讨论"关系"（范畴）、神人二性等问题上也有所体现，尽管奥卡姆把关系同样看做是偶性的，并且论证了关系作为实体所导致的一系列荒谬逻辑结论，但为保证三位一体的实存，在圣父圣子圣灵的关系中，关系必然作为实在的项。奥卡姆在面对同一议题时在神学和哲学视角不同态度也暗示了中世纪信仰与理性互动的张力，这种内在的紧张与融合也正是中世纪哲学家们所共同要面对的议题。

关键词：奥卡姆、偶性、实在、痕迹、形象、关系

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0013



不同于希腊哲学的创造观，在中世纪神学的创造观中，创造是从无到有的过程。然而，基督教的创造是分等级的，它一般被理解为两种创造，一种是事物的创造，一种是理性事物的创造，这两种创造对应的意义并不相同，前者是上帝的痕迹，后者则被单独称为上帝的形象。奥卡姆在对《彼得·隆巴德〈箴言集〉评论》（*Scriptum in Librum Primum Sententiarum*）[1]中讨论了两种创造物-（即形象与痕迹），与三位一体的关系，在奥卡姆看来，痕迹是在万物中呈现出来的，因为它必须是某物遗留的一部分，因此，痕迹所带来的区分是实质上的区分，而痕迹之间的关系也是实质性的关系，正如牛蹄和牛的关系。因此，当痕迹所导向三位一体的象征时，奥卡姆的哲学尚能自洽。痕迹是实存的，因此圣子圣父圣灵也是同一、实存的实质区分，而当奥卡姆讨论形象的时候，一个矛盾就呈现了，因为形象本身就是理性生物所带来的概念，概念不是实体，概念只能够具有理性区分，但是这样就没有办法完成对三位一体的实质性承诺，所以奥卡姆通过实体化理性概念，从而把形象所导向的三位一体再次理解为如同痕迹所理解的实在区分。

奥卡姆对形象与痕迹的看法提供了我们观察他哲学中的矛盾的一个视角，首先是面对“区分”这一概念的模糊，奥卡姆从化简原则的视角拒绝司各脱的“形式区分”，后者被司各脱用来表达三位一体的特殊性，但是奥卡姆把三位一体理解为实体上的区别，但仅在逻辑上有所区分，即在概念意义上讨论其不同，而本质则不变，因此，不需要多增加一个区分。但奥卡姆所谓的逻辑上不同，与司各脱、阿奎那的形式区分本质上没有太大差异，都是试图从理性和实体上弥合这一问题。其次，这种矛盾在奥卡姆讨论“三位一体”的关系时也呈现了，如

[1] 这一卷又被称为《编纂本》（*ordinta*），其余三卷本则被称为“记录”（*reportatio*），第一卷本在牛津时期写成，后又经过作者有序的整理和校对，因此相对而言是最能够体现奥卡姆神学思想的作品。参见：Guillelmi de Ockham, *Opera Theologica. Vol. 1*, ed. by Gedeon Gal,N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1967.p.33.

果已经论证了形象与痕迹可以实质地指向三位一体，那么它们部分之间的关系是什么？对于形象和痕迹而言，很容易想象也很容易融合，即关系是一种偶性（accidens），它附着在被理解的物体上，不可以作为一个单独的概念或者项被抽出来。但在三位一体的关系上，唯名论和唯实论保持了一致，即关系是一种实体，它可以脱离事物存在。实际上，这种对三位一体关系的看法，在中世纪神学家的视角中，某种程度上，都保持了惊人的一致。

由此，我们可以观察到，奥卡姆的唯名论观念在讨论同一个概念时，产生了哲学和神学上两个不同的向度，他主张去掉十个范畴中的大多数，只留下了质量和实体，但是在讨论神学问题时又单独把关系范畴作为实体。类似的，在说出著名的"人就是人性"论断的同时，奥卡姆指出，基于唯名论的共相和殊相的关系，以及耶稣基督的之于全人类的特殊性，这一命题不可以附着任何表示全称的共义语（syncategorematic term）。奥卡姆理论中所体现的这种信仰和理性的张力可以说是中世纪"信仰与理性"这一大的基调的某种呈现。

一、痕迹与形象：上帝的创造

1、创造的痕迹：受造物

在奥卡姆《彼得·隆巴德〈箴言集〉评论》第一卷中，他探讨了"在所有受造物中是否存在三位一体的痕迹（Utrum in omni creatura sit vestigium Trinitatis）"这一命题,首先，奥卡姆定义了痕迹是什么，他给出了痕迹的两种定义方式："痕迹有两种理解方式，一是作为它们名字的整体意义，即便这种意义可能并不完全来自语言的内涵，在这种意义上，它们以某种绝对的方式指称，同时还隐含着其他含义。另一种理解是指首先被"痕迹"命名的那个对象本身，



因此我问：什么是痕迹？[1]”。

而要理解上帝的痕迹在万物中的显现，需要两个前件，其一是痕迹与其代表的事物并不完全相同，痕迹是部分的（vestigium est partis），但同时，痕迹也引导人们认识它们所代表的事物，这一引导的方式被奥卡姆分为两种，一种是作为其他知识的因果（causativum notitiae alterius），通过其自身的知识引导到其他知识，这样其自身的知识成为其他知识的原因，另一种是直接引导到任何可理解事物的知识，就像智力作为原因引导到知识一样。而第一种又可以分为两种，即要么原初的、直接的导向这一知识，要么只是对习惯性已知的事物进行回忆[2]。例如，当观察者看到火，感觉到热量，这就是火作为原因通过其自身引导向其它的知识，而观察者也就由此观察到了第一个这样的知识。这一因果链条不仅限于即时的知觉经验，火焰的显现亦可引发观察者对过去与火焰相关的回忆，从而构成知识的再现与唤起。通过自身知识引导到其他知识的方法在奥卡姆看来印证了具体的知识是普遍知识的原因，同时也意味着前提的知识是结论知识的原因。

换言之，当观察者通过感官认知获知火焰这一具体现象时，他们不仅可以推断出与火焰相关的普遍知识，同时也能够识别火作为前提知识与热量作为结论知识之间的因果关系。但这种认识痕迹的方法并不能够成为初始原因，必须通过智力的参与才能够把个体的知识转换为抽象的知识，而通过回忆引导的方法则构成了一种部分的因果关系（ratione causae partialis）[3]，例如，牛的足迹

---

[1] Guillelmi de Ockham: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, eds. by Stephanus Brown, O.F.M. and Gedeon Gál, O.F.M., N.Y.: Franciscan Institute, University of St. Bonaventure,1970,liber I, dist. 3, q. IX, p. 544.

[2] Ibid.p.545.

[3] 之所以不能够完全成为因果关系或者同一性的代表，奥卡姆认为，这是由于相似性的缺陷：“尽管并非总是如此，因为相似性的缺陷或某些其他缺陷的原因。（quamvis non semper, propter imperfectionem similitudinis vel propter aliquem alium defectum）”，在下文比较物质痕迹与神圣痕迹时奥卡姆也说道，**物**

可以告诉人们牛曾经来过，而赫拉克勒斯（Hercules）的雕塑也可以唤起人们对于赫拉克勒斯的回忆，通过习惯性或相似性的知识，在经验的作用下，个体事物的痕迹指向了另一个事物，以及与这一事物相关的事实。

因此，奥卡姆说道："经验表明，如果一个人对赫拉克勒斯一无所知，即使看见赫拉克勒斯的雕像，也不会比看见苏格拉底的雕像更能想到赫拉克勒斯。如果他先见过赫拉克勒斯，并保留了赫拉克勒斯的记忆，然后看到一座在某些外观上相似的雕像，借助于看到雕像的力量，即使他从未见过雕像，也会记起赫拉克勒斯。[1]"

在奥卡姆看来，一个事物被称为是另一个事物的痕迹至少有三种路径，第一种是广义的解释，即"痕迹"是由某种特定种类（species）或至少特定属类（genus）的原因所遗留的结果。例如，烟雾作为火焰的痕迹，某种动物经过时所遗留的气味也可被视为该动物的痕迹。第二种是较严格的理解，指某物在另一个物体上留下的印记，即便原初事物已经消失，这一痕迹仍然可供辨认，例如，石料上雕刻的痕迹、纸张上的墨迹等。第三种是最严格的理解，即某物整体的一部分在另一物体上留下的痕迹，这一痕迹的存留会指引人们回忆[2]。由此，我们可以发现，奥卡姆对痕迹的三种定义方式显现出了一个共相特质，即

质痕迹与其代表的事物在某些偶然的特性上相似，但不是在所有特性上。同样，创造物在某些共同概念上与上帝一致，而在其他方面则不一致，仅仅通过偶性的相似是没有办法真正的认识上帝的。参见：Guillelmi de Ockham,*Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, eds. by Stephanus Brown, O.F.M.and Gedeon Gál, O.F.M. , N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University,1970,liber I, dist. 3, q. IX, p. 545.

[1] Guillelmi de Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, eds. by Stephanus Brown, O.F.M. and Gedeon Gál, O.F.M., N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1970, liber I, dist. 3, q. IX, p. 553.

[2] Ibid.p.548.



痕迹一定是“某物曾在”的实体性产物：“因为痕迹的定义是由其所代表的东西引起的，这通过归纳可以看出，因为它被认为是从另一个东西中留下的[1]。”

痕迹的实体性构成了奥卡姆在讨论痕迹指引三位一体时的关键论断，奥卡姆认为万物都是三位一体所遗留的痕迹，因为它们的特性可以在某种程度上引导人们认识与三位一体相关的特性[2]。这里又有两种认识的方式，第一种是初次的认识（notitiam incomplexam primam），比如看见美丽的景象而直接认识到它的美丽，这并不属于痕迹的范畴，因为它未曾出现或者引导人们进入其它的知识，而是经验本身。但是当呈现出单纯的回忆性认识时（notitiam incomplexam recordativam），观察者就触发了对之前知识的幻想，正如同在遇到美丽事物的时候，理智开始回忆起曾经认识的神性的美丽，这是痕迹所引导的，并且，这一概念性痕迹被奥卡姆认为与物质性痕迹相同。

需要注意的是，痕迹（vestigium）不仅可以是物质上的（如脚印），也可以是认知上的，通过当前的事物引导我们回忆起之前所认识的概念或特性。神圣痕迹与物质痕迹的相似性还来自于物质痕迹是由其代表的事物所引起的，它引导观察者走向对所代表事物实质知识，而这种神圣痕迹的留存也让观察者回忆起与神相关的事实，这一区分，因为痕迹的实在性，因此，也必然是实在的。但神学家们并不把痕迹看做是上帝在受造物中遗留的全部，相反的，痕迹某种程度上是一种普遍的、无差异的存留。在《忏悔录》中，奥古斯丁说：“我问天际的广阔、深渊、海浪、地面的广袤、空气的飞翔和光的循环：‘你们不是我的上帝。它们对我说：‘我们不是你的上帝；你要在我们之上寻找。’我对所有环绕我肉体感官的事物说：‘告诉我关于我的上帝，因为你们不是祂；告诉我一些关于祂的事情。’它们大声呼喊：‘祂创造了我们。’通过它们的感官，我注意到了

[1] Ibid.p.547.
[2] Ibid.p.549.

物体的美丽和时间中的正确秩序。从这些事物，我回到了我的感官，我说：‘上帝是所有美丽之物的美。[1]’”所有事物中都蕴含着上帝的痕迹，这一痕迹创造了一切的美与秩序。司各脱同样指出被造物通过其存在和秩序反映了上帝的智慧和力量。这些反映被认为是上帝的痕迹（vestigium Dei）,他宣称，所有的被造物，在其存在、秩序和良善的程度上，都是神的痕迹（Omnes creaturae, in quantum habent esse, et ordinem, et bonitatem, sunt vestigium Dei）。

但司各脱也承认了痕迹的感性局限，他指出，神圣痕迹在创造物中的留存和痕迹的引导是间接和有限的，因为被造物只能部分和不完全地揭示上帝的本质。上帝的本质是超越的和无限的，而被造物的反映是有限的和不完美的。通过观察和分析被造物中的这些痕迹，人类可以获得对上帝的某种认识。上帝的超验性和痕迹的经验性使得观察者只能够部分地理解上帝的创造，奥卡姆有意向地阐述痕迹在万物中的经验性和普遍性某种程度上反映了他对事物关系的区分态度，正如他说的，痕迹是三位一体的实在性区分，痕迹是接触的，就像是圣人的骨髑一样，它带来了从事物自身所生发的内在区分。因为实在性区分意味着必然有一个事物（res）是实在的，上帝的痕迹传递给事物时，正是通过这种接触展现了这一实在的同一性。痕迹所呈现的关系，正如奥卡姆所说的，必须有一方是实体（res），所以必然是实在的区分，而如果是两个概念之间的关系，则被理解为理性区分，这一论述也正凸显了奥卡姆唯名论的化简原则。

然而，正如上文所提到的，如果痕迹是在创造物中普遍呈现的区分关系的话，人，这一特殊的受造物中对神迹的体现又是否有所不同？奥卡姆在接下来的讨论中肯认了这一区别，并且很大程度上支持了奥古斯丁的观点，把三位一体的痕迹在人之中的区分理解为是记忆、理解和意志（memoria, intelligentia,

[1] Augustine, Saint, Bishop of Hippo, *Confessiones* ,eds. by M. Dubois and E. B. Pusey. Oxonii: J.H. Parker; Londini: J.G. et F. Rivington, 1838, Liber X, Caput VI.



voluntas），并且区分于上帝的痕迹的把其称之为上帝的形象（imago Dei）。这一区别性的论断一定程度上揭开了奥卡姆在唯名论与唯实论，哲学与神学上的弥合与张力。

2、创造的形象：理性受造物

在讨论了创造物中是否有三位一体的形象后，奥卡姆紧接着讨论了一个类似的议题，即"理性创造物是否是三位一体的形象（utrum creatura rationalis sit imago Trinitatis）"，奥卡姆以定义痕迹的方式定义了形象，在其看来，一个事物被称为是另一个事物的形象有三种可能，第一种是最严格的理解方式，即形象是不同事物之间根据某些相似的偶然属性而形成的实体，这些偶然属性与被模仿对象的偶然属性是同一种类，并且通过这些属性在某些与自己不同的偶然属性上清晰地代表被模仿对象。例如一尊柏拉图的雕像，它的形状和颜色与柏拉图本人相同，从而使人能通过这些属性识别出柏拉图。第二种方式指的是，形象就是如是形成的，不需要模仿任何事物。第三种方式指的是一个事物被另一个事物唯一性的产生的形象，根据其生产原理被生产为相似的。奥卡姆认为，这种"被生产为相似的（producitur ut simile）"，意味着圣子被认为是圣父的图像，因为圣子是由圣父唯一地产生的，并且在本质上与圣父相似，而不仅仅是雕塑意义上的偶性的相似[1]。

[1] 在这里，讨论形象的第三种方式涉及到了奥卡姆对神圣生产原则的讨论，他认为，圣父通过智力（intellectus）产生子神，通过意志（voluntas）产生圣灵，这表明智力和意志在形式上不同。并且，圣子是自然地产生的，圣灵是自由地产生的（libera et naturalis Productio）。但三者的生产是独立同质的，正如同三者可以在实体的意义上被区分，奥卡姆认为，神圣的生产类似于太阳在不减少其能力的情况下可以产生各种效果，神圣本质可以产生多个完美的生产。主要产品（子）可以作为次要产品（圣灵）的原因，所有这些都源于同一个神圣原则，这意味着一个单一原则（如神圣本质）是否可以产生多个同样性质的个体，即具有相同神性本质的不同位格）。参见：Guillelmi de Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio*. eds. by Stephanus Brown, O.F.M., and Gedeon Gál, O.F.M., N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University,1967, liber I dist.2 Q.I.

而理性生物之所以能够代表上帝的形象，也正是通过奥卡姆对形象分析的第三种方式，即生产所带来的概念上的相似性，他说："形象在被找到的生物中是因为它与其形象所代表的对象有某种相同的本质，这种本质能够使人回忆起那个对象。那些生物被最恰当地称为上帝的形象，因为它们拥有与上帝最相似的东西，这种东西是上帝与那些生物唯一共有的。由于有理性的生物是这样的，因此只有它们被称为上帝的形象。[1]"也就是说，正因为理性生物所有具有的某些特性，如智力、理解力、意愿、慈悲、正义、智慧等与上帝相似，就像雕塑通过形状和颜色让人想起被雕塑的事物一样，有理性生物也能自概念的意义上让人想起上帝。同时，在对形象的第三种定义中，奥卡姆对形象和痕迹进一步做了区分，并且指出了形象的最大特征，即非物质、概念性，这也成为了他在讨论有关实体与偶性的哲学与神学问题时的一个张力点："但痕迹和形象有所不同，因为痕迹的定义是由其所代表的东西引起的，这通过归纳可以看出，因为它被认为是从另一个东西中留下的。而形象的定义并不是由其所代表的东西引起的，例如赫拉克勒斯的形象可以由其他东西引起，而不是赫拉克勒斯本人。[2]"

形象与痕迹的差异在于，形象不一定是通过某种接触而呈现的，理智、概念、意志都可以承载形象，正如创 1:27 所言："上帝用祂的形象造人（creavit Deus hominem ad imaginem suam）"，这一创造是心灵上的，而不仅仅被理解为痕迹。奥卡姆也一定程度上认可了奥古斯丁对形象的概念性定义，他同样援引了奥古斯丁对理性创造物作为三位一体的形象的看法，即形象不与经验，而是直接与灵魂关联："形象的部分是灵魂的能力，因此，形象存在于智力、记忆和意志中，或者至少这是更明显的形象分配，而不主要存在于第二行为中[3]。"

---

[1] Guillelmi de Ockham,*Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, eds. by Stephanus Brown, O.F.M., and Gedeon Gál, O.F.M. ,N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University,1970,liber I, dist. 3, q. IX, p. 556.

[2] Ibid. p.553.

[3] Ibid. p.554.



不同于痕迹的有朽性，奥卡姆在这里似乎获得了柏拉图式的观念，他认为，形象反映了神的形象，而这种形象应该是同质的（consubstantialitas）、持久（perpetuitas）和一致的（conformitas），因此它主要存在于灵魂的能力中，而不是在具体的行为中。因此，奥卡姆总结道：“关于第六个问题，我说在感官部分没有图像，因为它没有任何关于神的行为[1]。

奥卡姆对形象的论断呈现了他唯名论的观点，他认为超出感官的形象并没有独立于心灵之外的实在性。对于奥卡姆来说，普遍概念只是心灵的标签，用来描述我们感知到的个体事物。因此，在讨论形象是否可以象征三位一体的时候，就产生了疑难，首先，如果理性生物可以代表上帝的形象，那么形象不仅应由三部分组成，还应由更多部分组成，因为在生物中有许多这样的属性，如慈悲、公正、爱、意愿、知识、智慧、艺术、谨慎等，这就与三位一体的独一性相悖。

第二个质疑更为关键，它讨论了唯名论中对实在与偶性看法的张力，即当某物被视为某物的形象时，形象中的区别应当与其现实中客体的实在区分相对应。然而，仅在神圣三位一体之间存在实在的区别，而灵魂的能力之间并没有这样的真实区别。因此，仅仅通过能力的区别来认为灵魂中存在三位一体的区分形象是不合适的。

而针对这两个疑难，奥卡姆较为简略地解答了第一个，他把所有的行为和习惯，以及不同的概念类型都集中在两类中，试图从种属的不同视角来解释问题。而当面对有关概念形象不能够承载实体关系时，奥卡姆做出了较为模糊和冗余的回应。在唯名论的视角下，奥卡姆虽然也把形象视为一种属灵和道德的相似性，即，人类作为神的形象，不是因为人类在物质上或实体上像神，而是

[1] Ibid.p.568.

因为人类在理性、意志和道德品质上反映了神的某些属性。但因为三位一体的实存性，形象之间的区分必须是实在区分，而不能够依照唯名论的概念观点成为理性区分。他引入"通过"（per）这一概念进一步解释："'通过'可以表示被命名主体或被命名者的环境，也可以表示内涵（connotation）的环境，即如果没有这种内涵，它便无法以这种方式被命名。首先，灵魂根据其本质能够承载上帝并且是其形象，因为灵魂是能够承载上帝的东西。因此，根据其本质，它是真正的形象[1]。"

那么，在灵魂作为一个概念是如何可以承载上帝的实在事物的问题上，奥卡姆认为，如果一个属性被理解为某种属性的名称（nomina attributalia），那么就可以具有实在区分的意义，无论这些属性是理性实体（entitas realtion）亦或者是实在实体。也就是说，当形象被理解为是一种理性实体，并且与神具有共同的概念时，说"智力和意志是属性"这一论断是真实的，因为它们是实体化的概念，从而就可以在概念的事物中获得实在的区分。实际上，奥卡姆在这里把实在的问题转化到了逻辑的问题上，他自己也承认只能够在逻辑意义上认识上帝。在这样的视角中，我们可以说，尽管奥卡姆对司各脱和托马斯·阿奎那的形式区分有所诟病，但是他所做出的理性实体的赋谓，也是另外一种形式区分，他无法在神学意义上弥合形象概念与实体之间的张力，故而，在他对三位一体的"关系"（范畴）讨论以及唯名论的殊相与共相的讨论中，都出现了神学的例外。

二、唯名论的妥协：实体与偶性的张力

1、对于"关系"范畴的一般看法

中世纪对于"关系"的讨论，首先肇始于亚里士多德的范畴论，在《范畴论》

[1] Ibid. p.557.



中，亚里士多德假定关系是由一种偶然的范畴构成的，因此，关系必须被理解为包含在特定实体中的项。因此，亚里士多德把关系称之为“事物趋向于某物（ad aliquid）”，即关系是通过事物之间相互关联的，它属于语言中的“斜格”（olique case）[1]。而对于中世纪的哲学家而言，他们也承袭了这一传统，把其理解为 “事物趋向于某物（ad aliquid）”，或者是 “相对的”(relativum)和“关系”(relation)，在这些定义中“关系”一致地被理解为是附属的，即一种偶性。阿尔伯特（Albert the Great）对“关系”概念给出了很清晰的定义：

“这种最为普遍的范畴的名称是“向某物”（ad aliquid），或者是“相对的”（relativum），或者不那么准确地说，如某人所称，是“关系”（relatio）。但是必须认识到，这个最为普遍的范畴通过名称‘向某物’（ad aliquid）来表达最为清楚，这是一种介词和在宾格形式下的‘某物’结合起来的表达。因为这个名称传达了在关系中存在的两件事，即：多样性，以及比较的方向（当某物被称为‘向某物’时，宾格形式表示的方向）。[2]” 奥卡姆对关系的看法承袭了这一观点，他否认把关系看做是独立的实体，而是附属的。奥卡姆指出了关系作为实体的两种悖论，其一，是事物本质的不可变性，奥卡姆认为，如果关系是其它的事物，那么当关系产生变化的时候，并不意味着其它事物的变化，所以关系不可以是

---

[1] 在语法学的意义上,“关系”的定义或许昭示了唯名论的另一种起源，正如动词与时态之间的紧密关系一样，斜格与名词之间也具有某种相似的类比。对于唯名论而言，只有名词的主格形式具有独立的实在性，而其他形式（即斜格）则仅是主格的从属变体。因此，奥卡姆在其哲学体系中，主张取消除“实体”与“质”之外的其他范畴，视其为仅依存于实体的偶性。在这个意义上，唯名论承认“一真永真（semel est verum, semper est verum）”的命题，从而回应了新约与旧约救赎身份不同的命题。参见：William J. Courtenay, *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Leiden: Brill, 2008.pp 42-43.

[2]除此之外，对“关系”这一概念，中世纪还把其称之为‘比较’（comparatio），外向性（respectus），即利用视觉，暗示关系是使物质‘向某物看’（respicit ad aliquid）的性质，状态’（habitudo）或相对状态（habitudo relativa），秩序（ordo），排序（ordinatio）以及方向性（aditas）等。转引自：Brower, Jeffrey: "Medieval Theories of Relations", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds.).

一种实体[1]，其二，关系的独立存在会导致在同一个物体中会实际存在无限多的事物，这种观点是不合逻辑的。例如太阳（sol）会有无限多的加热关系，因为它能够加热无限多的物体（如石头）。根据这种观点，太阳每加热一个新物体，就会增加一个新的关系。这其实就违背了唯名论如无必要勿增实体的简化原则，甚至会导致无穷无尽的逻辑冗余。由此，奥卡姆的结论是，关系只能是附属于实体的偶性。

杰弗瑞·布洛尔（Jeffrey Brower）把中世纪学者对关系的分类分成化简唯实论（reductive Realism）和非化简唯实论（non-Reductive Realism）[2]，奥卡姆以其唯名论的色彩被理解为是化简式的，即他把关系看做是附属在事物之中的不同偶性，例如，如果苏格拉底比柏拉图高，可以通过他们各自的身高来解释，而身高属于数量范畴。而相对应的，根据非化简的唯实论，关系被理解为一种特定类型的偶性，因此，如果苏格拉底比柏拉图高，这是他们的身高所必然引起的偶性所呈现的。

因此，在唯名论的视角下，奥卡姆认为，不需要为每一个被加热物体设定一个独立的关系，只需要一个事物，它可以被不同的名称（如关系名词）称呼，这正是语法中对名词斜格的应用方式。换言之，可以使用不同的名词来描述同一个关系，只区分其中的偶性，而不承认关系范畴本身是独立存在的[3]。因

---

[1]Guillelmi de Ockham,*Summa Logicae*, ed. by Philotheus Boehner,O.F.M. N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1974, Caput.49.

[2] Brower, Jeffrey: "Medieval Theories of Relations", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).

[3] Guillelmi de Ockham, *Summa Logicae*, ed. by Philotheus Boehner,O.F.M. N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University,1974, Caput.49.



此，奥卡姆总结到："人们常说的一些关于关系的惯用语中，有很多是不准确的，有些甚至是错误和虚构的。[1]"

但有趣的是，奥卡姆使用了神学视角辩护关系的非实体性，但又很快推翻了它。在为实体性辩护时，奥卡姆用教义来证明关系的非实体性："因为优先的事物在自然上比其他事物更少依赖，并且对后续事物的要求也更少——我们明显知道神的力量有时能在没有自然原因的情况下创造、维持和保存效果——因此，我们不应该怀疑神能够自然地创造并维持优先的事物，而不依赖于后续事物[2]"。换言之，上帝的全能意味着上帝能够不通过任何中介直接创造或改变事物，这包括创造关系。即上帝可以直接使某个对象具有某种性质或关系，而不需要通过其他次级因果效应者来实现这一点。而如果关系不能作为独立实存，那么它必须依赖于相关的实体。但上帝已经可以直接创造关系，而无需依赖其他因果效应者。上帝的全能意味着祂可以直接创造一个人，使他成为另一个人的儿子，而不需要中间的生育过程，也就是说，上帝可以完成所有的关系创造，无论关系是否具有实体性。

但也正是在对神学问题的讨论上，奥卡姆又不得不承认关系的实体性，在对三位一体的关系问题的论断上，奥卡姆出人意料地承认了关系是一种实体，而并非是偶性，这种与唯名论全然不同的论断在奥卡姆判断人性与人之间的问题时也得到了体现。换言之，神学在奥卡姆的哲学范围中不是一个单纯的理论范畴或逻辑背景，而是一个决定性的重要因素。在接下来的讨论中，我们将会看到，在讨论关系和人性的议题上，奥卡姆展现出他在哲学和神学问题上的双重角色，他即葆有了唯名论的立场，同时也要确保神学教义不受任何质疑。

[1] Ibid.caput.49.

[2] Guillelmi de Ockham, *Opera Theologica*. Vol. 10, ed. by Carolus A. Grassi, N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1986, p.115.

奥卡姆对哲学与神学的双重态度反映了中世纪哲学家在面对哲学与神学问题交汇时的普遍处理态度，即他们不仅要在哲学上保持逻辑一致性，还必须保持神学教义的无误性。因此，奥卡姆的哲学思想虽然以唯名论为主，但在涉及神学核心教义，如三位一体，神人二性等问题时，他仍然保留了某些看似与其唯名论理念相悖的论点，这种张力使得他的思想体系呈现出一种内在的紧张和复杂性。

2、例外权力：神学领域中的“关系”

在神学领域讨论关系的问题时，奥卡姆一改对关系的非实体性批评，而是把关系看做一种实体。首先是在三位一体的教义中，受神学教义的影响，大多数中世纪哲学家都把三位一体看做是实在的区分和关系。在 Gualteri Beaufon[1]的主张中，这一点鲜明地体现了，即神的三个位格之间是实在的区分，他们之间构成的关系也是实在的项，因此，即圣父、圣子和圣灵是实在区分的位格，而不是仅仅在逻辑上或名义上的区分。Gualteri Beaufon 指出，虽然圣经中没有明确提到“父性（paternitas）是神性（deitas）”，但根据信仰，必须坚持在最简单的神性本质中存在三个位格。因此，他认为这种实在区分和关联是保证神学要义无误的必然之义。

在面对 Gualteri Beaufon 的实在关系论上，奥卡姆显得略有矛盾，一方面，奥卡姆指出，如果关系是实在的区分，将会导致无限回溯的困难，即如果关系是实在的，那么关系本身的关系是否也是实在的，区分是实在的，那么区分本身是否也需要区分[2]？但另一方面，奥卡姆又承认，如果在三位一体中的关系仅

[1] 即 Walter Chatton (c. 1290–1343)，或者也被称作 Gualteri de Chatton,后者是 Walter Chatton 更为常用的拉丁文名称。

[2] 奥卡姆紧接着指出，为了避免无限回溯，必须要假设关系和本质是同一的，即它们在某种基本层面上是一个单一的实体。这种假设意味着，本质和关系并不是两个独立的实体，而是一个单一实体的不同表现



仅是一个偶性，那么三个位格之间的区分可能被视为仅仅是逻辑上的或概念上的，而不是实际存在的。这就否定了三个位格的真实存在，从而就违背了神学教义。其次，对关系的偶性判断会导致圣父与神性本质之间的关系谬误，进而会得出圣父不是神的荒谬论断。

类似的，在面临共相与殊相的关系问题时，奥卡姆在唯名论的视角下明确指出，人并不表示人性所不指称的事物[1]，即人是人性的（homo est humanitas）。但在奥卡姆的基督论中，他并不承认这一点，他认为唯有在基督中人与人性是不同的。在基督中不是 *homo est humanitas*，而是 *homo est homo humanitas*，或者说基督之中"有（habere）"，而非"是（est）"人性。也就是说，在奥卡姆看来，在与神性的结合中，人性并不是作为一个位格而存在的，人性被剥夺了独立的存在，只能够从属于神性。在奥卡姆的基督论中，上帝之子的神性位格（göttliche Person）与神性（göttlichen Natur）一致，故而，耶稣基督在道成肉身期间并没有呈现出人的位格（menschliche Person），而是呈现出人性（menschliche Natur），并且附属于神性[2]。奥卡姆认为，在圣言（即基督）所具有人性中的一切绝对特性（即本质特性）在其他人性中也是存在的。换句话说，基督的人性和一般人的人性在本质上是相同的，然而，基督的本性是统一的，而人却不是，这说明基督和人之间有种实在的区分，这一分别正是

形式。参见：Guillelmi de Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, eds. by Stephanus Brown, O.F.M. and Gedeon Gál, O.F.M., N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University,1967, liber I dist.2 Q.X.

[1] 在有关数量的问题上，奥卡姆带有一定概念主义的影子，他同样把数量看做可析取的。"人性奔跑"这个短语是不正确的，而"人"奔跑确是正确的，这并不意味着"人性"和"人"表示不同的事物，而是它们以不同的方式表示同一事物。换言之，"人"是析取（disjunctive）的概念，而人性是集合（conjunctive）的概念。参见： Guillelmi de Ockham, *Summa Logicae*, ed. by Philotheus Boehner,O.F.M. ,N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1974, p.24.

[2] 参见：Schwarz, Reinhard. "Gott Ist Mensch: Zur Lehre von Der Person Christi Bei Den Ockhamisten Und Bei Luther" in *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche*, 63(3), 1966, pp. 289–351.

在关系上。

由此，尽管奥卡姆是唯名论的代表，他对关系在实体与偶性之间的定义是明确的，即关系只被理解为依附于本质中的某一偶性，而并非独立的实体。然而，这一实体与偶性的划分在神学立场上则显得格外含混，在面对三位一体中的关系问题时，奥卡姆不得不因为神学目的而与其哲学原理相悖。

结语

在唯名论的视角下，奥卡姆明确地区分了形象、痕迹、关系的不同定义，痕迹是接触的，因此是实在概念，它具有经验的实在性，在痕迹之中，彼此之间的区分和内部区分都是实在的。而形象是理性概念，只存在于人的智力之中，而没有实在性（Conceptus non habet esse nisi in intellectu）。对于关系的定义，奥卡姆在他的《逻辑学大全》和《彼得·隆巴德〈箴言集〉评论》中明确地指向了关系的偶性，如果关系作为实在，将会出现无尽的冗余。进一步推论可得，如果按照唯名论的逻辑推论，在神学意义上，上帝的每个属性，如智慧和善良，上帝所存留的形象，都应该是独特的理性概念，而非具有实在性，也不可能呈现出实在的区分。然而，这样的定论与神学教条相抵牾，致使奥卡姆偏移了他在哲学意义上的唯名论定义，转而把关系看做实在的项，也正是在同样的理由中，奥卡姆把耶稣的人性与所有的人区别开来。

实际上，以关系为例，有关实在与偶性在神学与哲学上的不同张力在中世纪的讨论中一直存有，同样的，上帝和受造物之间的关系也是如此，不然就会出现没有受造物上帝就不是造物者这样荒谬的结论。正如托马斯·阿奎那所说的：“相反的观点是，父亲之所以被称为父亲是因为父性，儿子之所以被称为儿子是因为子性。如果父性和子性在神里面不是真实存在的，那么就会得出这样的结论：神并不是真实地作为父亲或儿子存在，而只是根据理解的概念存在，这就



成了撒伯流主义（Sabellianism）的异端[1]。"鉴于此，布洛尔评论道，"因此，通过三位一体的教义，我们得出了中世纪人与亚里士多德最大的背离[2]。"或许，正是由于这个原因，在 1148 年的兰斯大公会议上，人们肯定了三位一体的实在性和关系的绝对性[3]："我们相信和我们承认，上帝本身是永恒的圣父圣子圣灵，而不被称为其它的物质，或者说其它的关系，或者说其它的特性，或者说其它的单质，或者说合一（unitates），或者以其它相同方式来自于上帝的事物是从永恒的源头而来，而非上帝本身。"

由此，庶几可以说，在中世纪的哲学与神学的张力中，呈现出了神学信仰和逻辑推论之间的张力，这种信仰与理性的互动不仅仅在中世纪的语境中格外凸显，两者之间的诠释和融合同样也构成了基督教动态发展的重要部分，形成人彼岸的信仰和经验本身的永恒动态结构。这一信仰与理性的互动正如利奥十三世在《论永恒的父》（*Aeterni Patris*）中所提及的："因为正如基督教刚建立时，通过信仰的奇妙之光而不是由人类智慧的有说服力的话语，但通过精神和美德的表现（林前 2:4），世界各地都恢复了其古老的尊严。因此，即使在目前，我们也必须等待上帝的力量和帮助，尤其是来自全能者的帮助，以便凡人的思想摆脱错误的黑暗，可以恢复理智。但是，人类可以通过神圣智慧的恩典而获得的自然帮助，它有力而温和地安排了一切，我们不应拒绝，也不应阻止，其中很明显，正确运用哲学是帮助他们的最重要的事情。因为上帝将理性之光植入人类心灵并非徒劳。增加的信仰之光仅仅熄灭或削弱智力的力量是远远不够的，相反，它会完善智力，并随着其力量的增强，使它适合做更伟大的事情。因此，神圣天意本身的原因要求在唤起人们的信仰和救赎保护时也从人类知识

[1] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, Madrid : La Editorial Catolica,1955. q. 28, a. 1.

[2] Brower, Jeffrey, "Medieval Theories of Relations", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).

[3] *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Tomus 21.

中寻求[1]”。

参考文献

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae I*, Madrid: La Editorial Católica, 1955.

Albertus Magnus. *Liber de Praedicamentis*, Editio Coloniensis, Vol. 1, Aschendorff, 1955.

Augustine. *Confessiones*, M. Dubois and E. B. Pusey eds., Oxonii: J.H. Parker; Londini: J.G. et F. Rivington, 1838.

Brower, Jeffrey. "Medieval Theories of Relations", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta and Uri Nodelman eds.

Guillelmi de Ockham. *Summa Logicae*. Philotheus Boehner and Gedeon Gal eds., N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1974.

Guillelmi de Ockham. *Opera Theologica*. Vol. 10. Carolus A. Grassi ed. N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1986.

Guillelmi de Ockham: *Opera Theologica. Vol. 9*, Joseph C. Wey, CSB,ed. N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1980.

Guillelmi de Ockham. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, OTh I Stephanus Brown, O.F.M., and Gedeon Gál eds., O.F.M., N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1967.

Guillelmi de Ockham. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, OTh II

Stephanus Brown, O.F.M., and Gedeon Gál, O.F.M.eds., N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1970.

[1] Leo XIII, *Aeterni Patris*.(Vatican: Libreria Editrice Vaticana,1879.)



Heiko A. Oberman. “Some Notes on the Theology of Nominalism: With Attention to its Relation to the Renaissance”. *Harvard Theological Review* (53)1,1960.

Leo XIII. *Aeterni Patris*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1879.

Scotus, John Duns. *Opera Omnia,* Luke Wadding ed., vol. 1, Typis Vaticanis, 1639.

William J. Courtenay, *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Leiden: Brill, 2008.

Substance and Accidence: *Imago*, *Vestigium*, and *Relatio* in Ockham's Philosophy and Theology

Yang LI https://orcid.org/0009-0003-0046-8076

Department of Philosophy and Religious Studies, Peking University

Abstract: In his *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, Ockham discusses the differing roles of traces and images in guiding human understanding of the Trinity. As a scholar of nominalist stance, Ockham argues that traces possess a certain empirical quality, thus granting them reality. Traces logically represent the real distinctions within the Trinity, while images, based on some productive principle, only have conceptual similarity or representation, and therefore lack reality and real distinction. However, to ensure the accuracy of theological doctrine, Ockham treats images as the concretization of concepts, thus giving images a representational capacity with substantiality. Although this conceptual concretization contradicts Ockham's nominalist philosophy, it guarantees the correctness of theological teachings. This internal tension is also reflected in Ockham's discussions on issues like "*relatio*" (as a category) and the dual nature of Christ. Despite Ockham's view of relation as an accident and his demonstration of the absurd logical conclusions resulting from considering relations as substances, in order to preserve the real existence of the Trinity, the relationships among the Father, the Son, and the Holy Spirit must necessarily be regarded as real items. In fact, Ockham's divergent approaches to the same issue from theological and philosophical perspectives reveal the tension between faith and reason in the Middle Ages—a dynamic interplay that medieval philosophers collectively sought to confront and reconcile.

Keywords: Ockham, accident, substance, vestigium, imago, relatio

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0013





译文

Translation

宗教与艺术

奚望 https://orcid.org/0000-0003-2716-506X

福建福耀科技大学文理学院

作者：理夏德·瓦格纳（Richard Wagner, 1813-1883），德国音乐家。

译者：奚望，福建福耀科技大学文理学院助理教授，北京大学哲学博士。

校者：郭淳，中央音乐学院音乐学系 2023 级博士研究生。

本文译自 Richard Wagner: *Über Staat und Religion / Religion und Kunst*, Berlin: Herausgegeben von Karl-Maria Guth, 2017. 除专门标识为原注外，本文未标识的注释皆为译注。

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0014

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914



宗教与艺术

1880

> 我在基督教中找到了可能通往最高尚、最尊贵东西的天资，但它在生活中的各种表现让我感到如此反感和乏味，因为这些表现是那种最高境界的拙劣展示。
>
> ——席勒致歌德[1]

一

可以说，当宗教变得人为化（künstlich）之时，艺术就需要担负起挽救宗教的核心（Kern）的职责。这一[挽救]方式在于，艺术抓住了神话象征（Symbol）的意象（sinnbildlich）价值[2]，以便用这些象征的理想化呈现，揭示象征背后的深刻真相（Wahrheit）[3]。而人为化的宗教却要求信众把这些象征当作事实来相信。教士们专注于把宗教寓言[说]成现实意义上的真相，但对艺术家而言，重点不在于[真假]，因为艺术作品[本来就]是他公开、自由地创造出来的。[4] 然而，当宗教发现自己只能不断扩展教条式象征时，它就只能以人为化的形式苟延残喘；这样，其内在的唯一、真实和神圣的东西也被不断堆积

[1] 见席勒 1795 年 8 月 17 日致歌德的信。

[2] 德语所谓 Symbol 可以是纯粹的符号（价值在于其指向的意义，外在形象没有价值），也可以是意义和形象的融合。本文中，瓦格纳所谓 Symbol 地位显然高于符号，因此翻译为象征。而艺术形象表达了宗教神话的真意，所以有意象价值。

[3] 德语新约圣经中多次出现 Wahrheit 一词，用于翻译希腊词 ἀλήθεια，中文圣经一般翻译为“真理”。这个词由否定前缀 ἀ-（非、不）与 λήθη（遗忘、隐蔽）构成，字面意为没有被遗忘或不被隐藏的状态，延伸为将原本遗忘或隐藏的东西揭示出来。在新约语境中，耶稣作为上帝之子，是不可见的上帝化身而成的现实血肉之躯。那么从这个词的词源含义角度看，道成肉身就是对上帝和他的神圣旨意的显露，而耶稣本人就是 ἀλήθεια（耶稣说“我就是道路、真理、生命”）。这个希腊词对应的德语词即 Wahrheit，在本文的语境下翻译为“真相”。瓦格纳用其指代宗教揭示的真相，这种真相与世界的虚假相对应。

[4] 比如，人们当然知道戏剧演员不是真实历史人物，所以不会把戏剧艺术作品当作现实意义上的真相来看待。所以，艺术家注重的不是真假。

的、叠加于信仰之上的荒诞之说所掩盖。出于对此的察觉，宗教自古以来就总是寻求艺术的帮助。但是，只要艺术沦于通过制造感官上的偶像崇拜来呈现那些所谓象征中蕴含的真相，它就无法实现自身的更高发展。相反，只有当艺术通过其理想化呈现，引导人们理解寓言形象的内在核心，即那无法言喻的神圣真相时，艺术才能完成自己真正的使命。

要想看清这一点，就必须以审慎的态度追溯宗教的起源。毫无疑问，一个宗教最在的核心越简单，它在我们眼里就越神圣。我们现在知道，每一种真正宗教的最深层基础，都体现为认识到世事的无常（Hinfälligkeit），并由此[悟]出从中得解救之道。我们现在必须清楚地看到，无论何时，要使完全沉浸于自然状态中的人们（即大众）了解这些知识，都需要付出非凡的努力。因此，宗教创始人最成功的成就就是创造神话寓言；通过这些寓言，人们可以在信仰的引导下去真正遵循从这一基本认识中产生的训诲。在这方面，我们应当认识到基督教的一种崇高特质：最深刻的真相应当以明晰的确定性授予“精神上的穷人”（Armen am Geiste）[1]，以引导他们获得安慰和拯救。与之相反，婆罗门教的训诲只属于“有识者”，这就是为什么“精神上的富人”认为那些执着于自然状态的人们不可能拥有智识，只能通过无数次的转世轮回来洞察世界的虚无。[而]最有悟性的转世重生者[则]向[精神]贫穷的大众展示了一条更短的拯救之路：[仅仅]**佛陀**所树立的崇高榜样（Beispiel），即放弃[Entsagung]和最无纷扰的温良，[2] 对他的热忱追随者来说仍是远远不够的；只有通过对世界的神话

[1] Armen am Geiste，路德写为 Armen im Geiste，中文圣经一般翻译为“虚心的人”（合和本）或“神贫的人”（思高版），是指那些意识到自己灵性上的不足，谦卑地寻求神恩的人。见《马太福音》5：48。瓦格纳用这个词形容那些智性或知识水平不高，却寻求信仰的人。为了与后面的“富人”对应，本文翻译为“精神上的穷人”。

[2] 瓦格纳 1864 年的文章《论国家与宗教》认为，圣徒作为榜样，“通过放弃、自我牺牲的行为，通过不变的温良，通过遍布其所有行为的严肃性中[透出]的崇高的喜乐”，可以把“内在的、极乐的直观传达给世界”。见：瓦格纳，《论国家与宗教》，奚望译，李沛阳校，载《中国基督教研究》2023 年上半年刊（总第 20 期）：第 410 页。



式解释，佛陀的弟子们才能再次领悟到“众生一体（Einheit alles Lebenden）”这个最后的根本训诲。这种神话式解释的深远丰富性和寓意的全面性，只能建立在以最惊人的精神深度和精神教养为支撑的婆罗门训诲的基础之上。因此，在这里也是如此：[尽管]时间在推移，变革也在产生，真正的艺术呈现却从来没有被用于解释神话和寓言；相反，这一[解释]工作由哲学接管，并以其最精细的精神教养指导的阐述，来辅佐宗教教义。

基督教则与之不同。它的创始人不是[富有]智慧的，而是神圣的；自愿受难的行为就是他的训诲。信仰他意味着效法他，对救赎的渴望意味着寻求与他合一（Vereinigung）[1]。精神上的穷人并不需要对世界进行形而上学解释；他们总是从感受（Empfindung）中认识到苦难的，而一种对信徒的神圣要求，仅仅是不断以这种方式去认识苦难。我们现在必须假定，如果对耶稣的信仰仍然是“穷人”的专利，那么基督教教义就会作为最简单的宗教[思想]被我们传承下来。但对“富人”来说，它又过于简单。基督教问世的前三个世纪中，各种教派思想那无以复加的混乱，显示出精神上的富人改变和扭曲了概念的必要性，从而为占据精神上的穷人的信仰进行不知疲倦的斗争。教会决定反对任何针对信仰训诲的哲学钻营，而这种训诲是为无名的情感寄托准备的。教会最终只从教派争端的结果中摘取那些从自身来源方面就拥有非凡尊严的训诲，以便从中逐渐积累出错综复杂的神话宝库；从此，教会以无情的严格性，要求人们把这些神话当作完全真实的事物来无条件地信仰。

自然之人此前把世界及其现象视为完全实在的东西，现在他会认识到，世界只是表面的和虚无的，应该到世界之外去寻求本来的真实东西。在评判对奇迹的信仰时，如果我们考虑到对自然之人[这一]转变的要求，或许能最好地得

[1] Vereinigung 有团结、联合、合一的意思。与基督合一有众生一体的意味，而瓦格纳表达还包括人们应当通过效法基督而与之共同受难，即与受难的基督相联合。后文的联合会（Verein）的词根和这里的联合是一样的。后文把作为组织的 Vereinigung 翻译为同盟。

到引导。如果我们现在把奇迹定义为一种过程，自然法则在这种过程中遭到取消，并且，如果我们在深思熟虑中认识到，这些法则根植于我们自己的直观能力，并且与大脑功能密不可分，那么，对奇迹的信仰，就是生命意志背离[自然]本性、主动走向回转[导致]的一种几乎必然的结果。对于自然之人来说，最大的奇迹无疑是这种意志的回转，其中包含了对自然法则本身的取消；这种回转必然是高居自然之上的非凡权柄的成就，因为与这种权柄的合一是唯一值得渴望和努力的事情。[1] **耶稣**把这超然之物[2]称作他的贫穷追随者们的“天国”，与“尘世之国”形成鲜明对比；他召唤了劳苦的和负重担的人，哀恸的和受逼迫的人，忍耐的和温良的人，爱仇敌的和[拥有]大爱的人，[3] 耶稣是他们的“天父”，却又作为上帝的“圣子”被派遣到他们中间，成为他们的兄弟。

我们在这里看到了最伟大的奇迹，并称之为“启示”。至于这如何造就出一个为罗马皇帝和异教徒行刑者服务的国家宗教，后面的论述将作进一步探讨。而现在我们将只关注这些看似近乎必然的神话的形成[过程]，它们在人为因素下过度发展，最终导致教会教义的贬损，但也为艺术本身带来了新的理想。

我们通常所谓艺术效果，可以用“形象塑造”来表示。这意味着艺术抓住了概念的形象方面，用形象来把概念外在地呈现给想象力。原先只是用寓言来比喻[概念]，经过艺术的塑造，这种比喻成为[把概念]包含在内的完整形象，从而将概念提升为启示，超越了概念自身。我们伟大的哲学家[4]对希腊雕塑的理想化外观说得非常恰当：艺术家通过雕塑来展示自然，仿佛是在展示自然想要

[1] 这里是说，自然法则源于人本性中的认知能力，但生命意志的回转导致人的本性和自然法则被超越。“意志”和“生命意志”都是叔本华哲学中的概念。

[2] 指非凡权柄。

[3] 耶稣对这些人的召唤，见马太福音 11：28，5：4，5：5，5：10，5：44，马可福音 12：31，约翰福音 13：34。为保持行文一致性，本文将 Sanftmüthig 翻译为温良。

[4] “我们伟大的哲学家”指叔本华。



实现，却并未完全实现的东西。[1] 因此，艺术理想超越了自然。也许可以说，希腊人的艺术气质造就了他们的诸神信仰，[那么]这种信仰总是拟人化的。他们的诸神都是被妥善命名的、具有最鲜明个性的形象；诸神的名字指代类别性的概念，就像有颜色的东西的名称指代各种颜色本身一样——希腊人并不像我们那样使用抽象的名称来指代颜色。希腊人称之为神，只是为了表明这些[对象]的本性是神圣的；但他们称神圣性本身为**神**，即 ὁ θεός。希腊人从未把这样的“神”想象成一个人，或者赋予他一个和那些有名字的众神一样的艺术形象；“神”仍然是一个留给哲学家们去定义的概念。希腊精神竭尽全力想要弄清这个概念，却徒劳无功，直到那些激情高涨的贫穷者传出了令人难以置信的消息：“神的儿子”为了救赎世人脱离欺骗和罪恶的束缚，在十字架上牺牲了自己。——人类的思辨理性用各种惊人的努力来试图解释在世间行走并受尽羞辱和苦难的**这一位**神的儿子的本质，但我们在这里讨论的并不是这些努力。所有信徒都通过该事件[2]而在自己身上体验到那最大的奇迹，即生命意志的回转；这个奇迹一旦清晰显现，那么它就已经包含了另一个奇迹，即那位救赎的宣告者的神圣性。于是，神圣的形象也就以拟人化方式自己呈现出来，那就是被钉在十字架上，遭受痛苦折磨的身体，它是所有慈悲之爱的最高化身。[这会]强烈地引起人们最深的共情，引起对苦难的崇拜和通过打破一切自私意志来效法[他]——[这]是一个象征？不，它是形象，真实的写照。这个形象及其对人类心性（Gemüth）的影响蕴含着全部的魔力，使得教会最初能够让希腊罗马世界皈依自己。而那必然导致教会走向衰颓，最终还可能导致我们这个时代越来越强烈的“无神论”宣示的，是犹太教的“天地的创造者”的思想。由于统治者的暴虐，十字架上的神圣性被归于这种思想；与那位为穷人而自我牺牲的全爱的救赎者相比，这位愤怒和惩罚之神似乎最终似乎更容易达成目的。这位神是通过艺术而得到认识的：烈火中的耶和华，亦即那位白发苍苍的可敬老者，以一位

[1] 见《作为意志和表象的世界》上卷第 45 章。

[2] 直译为“在该现象出现后”，指耶稣降世和受难之后。

父亲的形象从云端俯视和祝福着他的儿子，但即便是由最巧妙的艺术家之手所描绘，对虔信的灵魂而言，也似乎并没有太多要表达的；相反，十字架上受难的上帝，“头上满是血与伤痕”，即使在最粗糙的艺术再现中，也总是让我们感慨万千。

由艺术的需要所驱使，信仰仿佛让把耶和华当作“父亲”的事情就此作罢，转而专注于一个必然的奇迹，即救世主通过一位**母亲**诞生。这位母亲本身不是神，但她违背一切自然[规律]，以纯洁的处女之身，未经人类受孕而产子，从而变得神圣。一种无限深邃的思想被表述为一个奇迹般的假想。的确，在基督教历史的发展中，我们再三遇到通过纯洁的童贞而创造奇迹的现象。对此，形而上学的解释与生理学的解释相互支持，二者的确在目的因与动力因意义上不谋而合；但是，只有通过最高的奇迹，即上帝自己的诞生、圣母无玷受孕的奇迹，[这一思想]才能得到深刻[认识]。因为在这个奇迹中，对世界的否定表现为为救赎[世人]而自我牺牲的、典范式的生命。[1] 既然救世主本身被认为是全然无罪，实际上不可能犯罪的，那么意志在他出生之前就必定已经被完全克胜，所以他[原本]没有苦难，只是与我们的苦难共情（mitleiden）。而这一点的根源必须从他的降生中找到：他的降生不是出于生命意志，而是出于救赎的意志。那些只有在痴狂的启示中才能浮现为绝对必然的东西，被当作不可或缺的信仰要点，但它们又面临着来自现实大众的最严重曲解：玛利亚的“无玷受孕”可以被言说，却不被思考，更没有得到表象。教会在中世纪曾让它的婢女即经院哲学来证明其信条，最终也在寻求以感性表象的方式来呈现这一信条的方法：在维尔茨堡圣基利安教堂的门廊上方，我们看到石雕描绘慈爱的上帝从云端降下，借助一根管子，将救世主的胚胎注入马利亚体内。这一个例子就足以说明无数相同的情况！正是基于这个例子，我们在一开始就提到了宗教教义明显没落为人为化的东西，我们不得不认为这种人为化是令人厌恶的。相反，[也]正

[1] 见《作为意志和表象的世界》上卷第 70 章。



是在这个重要例子中，如果我们转向神圣艺术家的[作品]呈现，比如拉斐尔的《西斯廷圣母》，理想化的真正艺术的救赎作用或许可以得到最清楚的证明。伟大的造型艺术家们总还或多或少采用教会认定的现实主义方式来理解圣母的神奇受孕，即用天使向童贞女显现并传报这一消息的场景进行表现——当然，这已经是一种远离所有感官的精神之美的形象，使我们对神圣的奇迹充满了预感。尽管如此，拉斐尔的那幅画仍然向我们展示了在童贞之母身上完成的神圣奇迹的圆满，她与诞生的圣子一同被提升和变容：在这里，一种美对我们产生了影响，这种美甚至是天赋异禀的古代人无法想象的。因为在这里，从对世界最深刻的否定中诞生了对救赎的肯定的，不是让阿耳忒弥斯显得难以接近的那种贞洁的严苛性，而是免于一切不贞洁认知的可能性的神圣之爱。并且，这一奇迹为我们自己的双眼所目睹，拥有明显而优美的可识别性，清晰可见，与我们自身存在的最高尚体验密切相关，却又远远超越了现实体验的所有可想象性。因此，如果说希腊形象外观向自然展示了它所无法企及的理想，那么现在，那概念无法把握，因而无法称谓的宗教教义的奥秘，就被造型者转换为赤裸裸的启示，展现给迷醉的直观，而非思索的理性。

然而，还有一个教义必定会呈现于造型者的想象力之中，而且对教会来说似乎是比爱的救赎更重要的教义。世界的克服者[1]被召来审判世界。从童贞之母的怀抱中，圣婴向这个世界投去了深邃的目光；透过这目光，他从每一个唤起渴望的假象中认出了这个世界的真实本质：惧怕死亡却又注定死亡。面对救世主的统治，这个充满嗜欲和仇恨的世界不应该继续存在；那些负重担的穷人们通过受难和共情获得解救，被他召唤到到自己[身边，进入]上帝的国度；他必须用正义的天平向他们展示，这个世界在自己的罪恶深渊中沉沦。他喜欢在阳光照耀的美丽山坡上向人们宣讲救恩，总是用象征和寓言向他的“穷人”们解

[1] 叔本华区分了世界的征服者（Welteroberer）和世界的克服者（Weltüberwinder），前者只是以征服来满足欲望，而后者克服了生存，也克服了必然伴随着生存的欲望，从而克服了生存的场所，即世界。见《作为意志和表象的世界》上卷第 68 章。瓦格纳的《论国家与宗教》也沿用了这样的区分。

释可怕的地狱之谷——贪婪者和谋杀者将在审判日被囚于此，并在绝望中互相耻笑。“Tartaros”、“Infernum”、“Hela”，那些恶人和懦夫死后的惩罚之地，又被称为“Gehenna”和“Hölle”；[1] 直到今天，对这些离“天国”越来越遥远的人们而言，地狱的恐吓仍然是教会用于控制他们灵魂的真正的权力手段。最后的审判在[穷人]那里是带来慰藉的承诺，在[恶人和懦夫]这里则是令人恐惧的预兆！在教会的事奉中，一切可怕、丑陋和恶心、恐怖的东西都被令人厌恶的“人为化”所利用，为颤栗的想象力提供一个永恒诅咒之地的表象；，为此，所有带有地狱惩罚信仰的宗教的神话形象，都被完全扭曲地拼凑在一起。也许是出于对恐惧本身的怜悯，一位超凡的崇高艺术家也觉得自己注定要去呈现这个令人颤栗的形象：为了使基督教思想得以现实化，这幅《最后的审判》似乎也是不可或缺的。如果说拉斐尔向我们展示了从最崇高的爱的子宫中诞生的上帝，那么米开朗琪罗的画作则向我们展示了上帝正在进行他可怕的工作，他驱逐和排斥那些属于永恒死亡世界的人，不让[他们]进入幸福生活的人的国度。但是，孕育并与他一同承受神圣苦难的圣母，就在她身边。现在，她向那些无法获得救赎的人投去永恒共情的目光。在那里是源泉，在这里是喷涌的澎湃洪流。[2]

尽管本研究的目的不是从宗教表象出发来呈现艺术的历史发展，而只是阐释两者之间的亲缘关系，但这仍然可能会涉及到历史发展；尤其要指出的是，几乎只有造型艺术，尤其是绘画，才能够将最初以形象的方式呈现的宗教教义，再次通过形象的方式，提升为理想化的直观。[3] 相比之下，由于宗教教义的形

---

[1] 这几个词语是希腊神话、中世纪、北欧神话、希伯来语和德语对地狱的称谓。

[2] 这句话的“这里”和“那里”指代不明。瓦格纳可能是说，拉斐尔的圣母像表现的是神圣性的源泉，米开朗琪罗的审判场景表现的是神圣性的洪流。也可能是说，神圣性的源泉在圣母那里，而神圣性在耶稣这里呈现为喷涌的洪流。

[3] 这里的意思是，教义用一些形象，即具体的人事物来理解宗教精神，而绘画则把这些人事物直观地呈现出来。



象化特性限定，**韵文**（Poise）必须遵循教规确立的概念，成为一种宣告事实真相和可信性的形式。如果这些教义本身就是形象性的概念，那么即使是最伟大的诗歌天才，也只能通过这种形象性概念来进行[艺术]呈现，而不能有任何[额外的]塑造或解释，否则必然陷于[所谓]异端邪说，正如教会最初几个世纪中所有遭此指控的哲人和诗人一样。也许但丁生而具有凡人所能拥有的最高的诗意力量，然而，在他浩瀚的诗篇中，只有在他能够让直观世界与教义的触手保持距离时，诗意的发挥才向我们展示真正的创造力。但是，他处理教义的概念时，仍只能遵照教会对真实可信的要求。因此，这些概念在[他]这里仍然囿于我们所谓明显的人为化呈现，从而恰恰使它们以一种令人惊讶甚至荒谬的方式，从这位伟大诗人口中传达给我们。

在造型艺术方面，仍值得注意的是，随着与宗教的联系日行渐远，它的理想化创造力已经减弱。哪些最崇高的艺术—宗教启示，[呈现了]从救世主的神圣降生到审判世界的工作的最终完成。在其间，所有形象中最痛苦的，即救世主在十字架上受难的形象，也达到了最完美的境界。这形象如今仍是对殉道者和圣人进行呈现的基本范式，主题是他们将可怕的痛苦升华为喜悦的迷狂。在这里，吸引造型艺术家的是对身体痛苦的呈现，以及对工具和执行者的呈现。他们的目光由此转向了普通的现实世界；在那里，人类邪恶和残忍的典型自然而然地以不可抗拒的方式从他们的周围呈现出来。[1] 最终，艺术家可能被[人物]性格特征的多样性所吸引。画家最富有成果的任务是绘制完美的肖像，甚至为最卑鄙的罪犯[画像]——在那个奇怪的时代，世俗和教会的王公贵族中总有这类人存在。[肖像画]成为画家最有成效的任务。而另一方面，画家也感到，自己注定要尽早以周围丰富环境中的女性感性魅力为动机，来呈现美。在艺术上理想化的基督教教义的最后余晖中，直接投射出了正在复苏的希腊艺术理想的曙光。希腊艺术正因一种统一才达到繁荣和完善，但现在，从古代世界汲取的

[1] 这里的意思是，艺术家用世上那些邪恶残忍的事物当作范例，来塑造痛苦的形象。

不再是那种统一。我们通过观察一尊古代维纳斯雕像和一幅同样被当作维纳斯的意大利女性画作，就可以了解这一点，从而理解宗教理想与世俗现实之间的差异。从希腊艺术中能学到的只是形式感，而不能提取理想化的内容：这种形式感唯一要把握的世界是现实世界，而基督教理想已经不能保持这种形式感中的直观[元素]。现在暂且不谈这个现实世界最终是如何形成的，以及它必定给造型艺术带来怎样的责难。我们只想指出，艺术的最高成就[原本]必定建立于与宗教的亲缘关系中，[但现在]这种相互渗透已经完全消失，这必然导致艺术的彻底没落。

然而，为了再次深入触及这种亲缘关系，我们现在要对**声音艺术**进行研究。

如果说绘画可以将寓言人物本身作为其呈现的理想化对象，并以此成功说明寓言性教义的理想化内容，而不必怀疑寓言人物必然具有其本义上的可信度，那么，正如我们不得不认识到的那样，诗歌必须打消把类似的造型能力应用于基督教教义上的念头，因为诗歌艺术是用概念来进行呈现的，必须保持教义的概念形式在实际意义上的真实性不受影响。这样一来，诗歌就只能用于对令人深深陶醉的敬拜进行抒情性表达，但又因为概念在这里只能以规定的文字风格呈现，那么诗歌艺术就必然要将自身倾注到纯粹音乐性的表达之中，无需任何概念。因此，只有通过声音艺术，基督教抒情诗才成为一门真正的艺术：教会音乐是根据教义中的概念的字词吟唱的；然而，在其[听觉]效果中，它消解了这些词句，就像消解了这些字词所树立的概念一样，让[人们]不再注意这些字词，从而将[与字词]相同的纯粹情感内容传达给陶醉的感受。严格来说，音乐是唯一完全符合基督教信仰的艺术，至少我们到现在为止唯一考察过的[这种]音乐能与任何其他艺术形式相匹敌，它也是基督教的独特产物。复苏的古代艺术在声音艺术方面的效果对我们而言是难以猜测的；音乐在发展为美的艺术的过程中，没有得到古代艺术的任何帮助。这就是为什么我们又称音乐为最年轻的艺术，也是最有发展潜力和效果最强烈的艺术。在此，我们无意追溯其迄今



的演变过程或预测其未来走向，因为目前我们必须从它与宗教的亲缘关系的角度来考察。从这个意义上来说，在前面讨论了抒情诗必须将字面概念溶入音符形象之后，现在我们必须认识到，音乐以无与伦比的明确性揭示了基督宗教的本质。这就是为什么我们要在音乐与宗教之间以象征性意义建立一种关联，就像在那幅拉斐尔画作中将上帝之子与童贞圣母关联起来一样。因为，作为一种完全脱离概念的神圣性内容的纯粹形式，音乐本身就可以被视为一种救赎世界的东西，它是那关于现象世界虚无性的神圣教义的产物。

即使是画家所能描绘的最理想的形象，在涉及教条时也仍然要受概念的限制。而当我们观照（Beschauung）那位崇高贞洁的上帝之母时，也只是从理性所抗拒的“奇迹”概念中暂时超脱出来，因为她仿佛让我们几乎相信，奇迹是可能存在的。[1] 在[绘画]这里，奇迹告诉我们“这意味着[什么]”（»das bedeutet«）。而音乐则告诉我们“这是[什么]”（»das ist«）——因为它消除了概念与感受之间的二分，而且这的确是通过声音这种形式实现的。音乐完全脱离了形象世界，但却如恩典般抓住了我们的心性，任何现实事物都不能与之相提并论。[2]

有了这种崇高的特殊性，就必须让音乐最终完全脱离概念性的文字：当宗教教条变成耶稣会论辩学或理性诡辩法的空洞游戏时，最名副其实的音乐却已完成了这种脱钩。教会的彻底世俗化也导致了音乐艺术的世俗化。在两者仍然共同发挥作用的地方，例如在今天的意大利，两者此唱彼和或彼唱此和，与其他盛大庆典没有任何区别。而只有最终完全脱离日益没落的教会，音乐才能用自己超越世界的、全新的纯粹性来保留基督教思想中最崇高的遗产。之后，我

[1] Beschauung 是叔本华的常用词，指一种艺术直观，它是无目的的，因此使欲望沉寂下来，暂时脱离痛苦。这句话瓦格纳是说，理性抗拒奇迹，但对圣母像的观照让我们在一定程度上相信奇迹的可能。只不过这种观照仍然要受教条束缚，比如需要知道其背后的宗教寓意。

[2] 瓦格纳 1870 年的著作《论贝多芬》详细讨论了这一点。

们这项已经开始的呈现任务，要转向一种预示性的证明，即证明贝多芬的交响乐与从基督教启示中绽放出的最纯净宗教之间的亲和性。

不过，为了实现这种可能性，我们必须首先踏上一条艰辛的道路。在这条道路上，我们才能理解为什么最崇高的宗教会走向没落，以及由它们带来的所有文化，尤其是由它们孕育的艺术为什么走向没落。但是，无论这条道路将我们暂时引向多么可怕的境地，它都是人类寻求新希望的唯一正确之路。

二

如果我们追溯人类发展的那个阶段（我们称之为基于可靠传统的历史阶段），那么就更容易理解，在历史进程中出现的那些宗教，为什么在拥有如此长久的外在延续的情况下，却如此迅速地走向内在的没落。婆罗门教和从中脱胎而出的佛教，以及基督教，作为两种最崇高的宗教，都教导人们远离世俗和激情。这使它们直接违背了世界运动的潮流，尽管它们实际上并不能真正使其逆转。因此，它们外在的延续似乎只有用这样的事实来解释：一方面，它们将[关于]罪的知识带入了这个世界；另一方面，利用这种知识，除了在历史上发展起来的对肉体的统治体系之外，还建立了对精神的统治，这种统治完全符合人类普遍没落的状况，一下子就把宗教认知的纯洁性扭曲得面目全非。

构成这两种崇高宗教的基础的，是承认人类有罪本性的训诲。但所谓“自由精神”却始终无法理解这一训诲，因为他们不相信可以将对定罪的权利交给现有的教会，也不相信可以把判罪的权力交给国家。但即使这两项权利都落入疑问之中，也不应该将矛头指向宗教核心本身，因为一般来说，我们必须承认，宗教没落的罪魁祸首并不是宗教自身，而是我们从历史上所能评判出的人类的没落，将宗教一并带入了没落之中。因为我们看到，这种没落是如此自然地以一种必然性进行着，以至于它不得不扫除任何与之抗衡的努力。

而恰恰通过“有罪本性”这一[原本]被严重滥用的训诲，那种可怕的过程



可以得到最清晰的证明；为此，如果我们思考婆罗门教关于杀生和吃被杀动物尸体有罪的训诲，就能立刻把握要点。

如果我们更仔细地探究这一训诲的含义和由此引出的告诫时，我们就会立刻发现所有真正的宗教信念的根源。有了它，我们就能同时根据世界的本质和表象，掌握所有关于世界的知识的最深层内容。因为这一训诲首先源于对众生一体的认识，也源于我们感性认识的欺骗，即把这种一体性表象为难以理解的多样性和整个的差异性。因此，这一训诲就是最深刻形而上学认识导致的结果。并且，当婆罗门通过“这就是你”（das bist Du）[1]而把生命世界中最丰富多彩的形象带到我们面前时，我们因此意识到，侵害同类就是在撕裂、吞噬我们自己。由此，动物与人类的区别仅仅在于智力天资的不同。欲求和痛苦是先于任何智力配备而存在的；动物身上的生命意志与最理性的人类的生命意志完全相同。正是这同一个意志在这形像多变、过眼云烟的世界中寻求安宁和解脱；最后，只有通过最真诚地对所有生命践行温良和共情，才能使浮躁欲望得以平息——时至今日，这些观念仍然是婆罗门和佛教徒不可动摇的宗教觉悟。我们了解到，大约在上世纪中叶，英国投机商买下了印度的全部稻谷，导致印度出现饥荒，三百万当地人因此而丧生。但这些饥饿的人们没有一个去宰杀和食用他们的家畜；主人饿死后，饥饿的家畜们也随主人而去了。[这是]对宗教信仰真实性的有力证明；然而，这种信仰的拥护者却也被排除在[主流的]“**历史**”之外。

另一方面，如果现在详细追溯有历史记载的人类成就，我们就不得不把人类可悲的弱点归于一种“迷幻”（Wahn）[2]——掠食性动物终于不再受饥饿的

[1] “这就是你”（或“这就是那”）在婆罗门教很多经典中都有出现。这个箴言表现的是宇宙本质（梵）与个体本质（我）的同一，即“梵我一如”；既然一切个体都是同一个梵的化身，那么这个东西和那个东西本质是一样的。

[2] “迷幻”是叔本华哲学体系中的概念，瓦格纳的《论国家与宗教》和歌剧《纽伦堡工匠歌手》（*Die Meistersinger von Nürnberg*）也多次使用这个概念，但对其含义作了改动。瓦格纳所谓迷幻包括外在假象

驱使，而是纯粹出于自己狂暴力量的乐趣才扑向猎物，就是拜这种迷幻所赐。当生理学家还在对人类在本性上是依赖果实还是肉食争论不休之时，历史却从其最初的曙光起就向我们展示，人类早已在不断演化中成为一种掠食性动物。这种掠夺者占领各国，征服以果实为食的民族，通过战胜其他征服者建立大帝国，又组建了国家和文明，以便心安理得地享受战利品。

尽管我们对这一历史发展的起点的科学知识还不够充分，但我们仍然可以坚持这样的假设，即人类的诞生地和最早的居住地应该是在植被丰富的温暖地区。也许更难确定的是，到底经历了什么样的剧烈的变化，才使得那时已激增的人口又多半从其自然出生地迁移到更加严酷和荒凉的地区。有理由相信，在历史的最初阶段，现今印度半岛的居民最早可能居住在喜马拉雅山脉更冷的山谷地区，通过养殖和农耕维持生计。之后，在一种适合牧民生活需要的和善宗教的引导下，他们回迁到印度河流域更深的山谷地区，以便从那里开始重回他们的祖居地，即恒河流域的土地。这种移民和回归给如今经历丰富的后代们留下了深远影响：丰富多产的自然界以慷慨的馈赠满足了人们的生活需要。观察和严肃的审视让如今衣食无忧的人们对这个世界进行了深刻的反思，在这个世界里，为艰辛、忧虑和急难而操劳，甚至是为财产而吵闹和争斗，已经是家常便饭。对于认为自己现在已经转世重生的婆罗门来说，战士作为抵御外敌的安宁保卫者可能是必需的，也因此值得共情，但猎人则令他恐惧，而杀死友好的家畜则是完全不可想象的。这个民族的牙齿上没有长出野猪的獠牙，但仍然比地球上任何其他民族都要勇敢，因为他们为了自己温和的信仰的纯洁性，坚强地忍受着后来折磨他们的人施加的各种痛苦和死亡。没有一个婆罗门或佛教徒会像其他宗教的信徒那样，因为恐惧或利益而让自己背弃这样的信仰。

然而，在印度河流域这同一个山谷中，相信我们也看到了分离的开始：一些同宗的部族离开了那些向南撤回古老故土的部族，以便向西进入近东广袤的

和内在无意识冲动两方面含义。《论国家与宗教》中 Wahn 翻译为“迷影”，现改为迷幻。



土地。在这里，[也]在时间的进程中，我们看到他们作为征服者和强大帝国的建立者，越发坚定地树立起历史的丰碑。这些人曾在亚洲最外缘地区与印度河地区之间的沙漠中流浪；被饥饿折磨的猛兽教会了他们不再仅仅依靠牛乳，还以他们牲畜的肉作为食物。此后不久，能滋养征服者勇气的，似乎就只有鲜血了。严重的自然灾害让[曾经]温和的地区的原住民逃离[故乡]，但这延伸到印度以北山区之外的亚洲荒蛮草原却养育出了这种人类中的掠食者。在这里，无论是在早先还是之后的时代，任何试图恢复温和人性的努力都会遭到洪水般的破坏和毁灭，就像伊朗部落传说中那些他们和图兰草原民族间的无休征战所描述那样。攻击与防御、逆境与斗争、胜利与失败、统治与奴役，无不以鲜血为标志，向我们展示着人类的历史：一种从对受压迫者的奴役建立起来的文化是强者胜利的战果，但这种文化很快导致强者的衰败。然后，新的、更粗暴的、不得满足的贪婪嗜血力量会消灭这些衰败者。因为，随着没落的加剧，鲜血和尸体似乎成了世界征服者唯一值得享用的食物："忒堤斯的宴会"[1]对印度人而言是不可能的，但自从对动物和对人的残杀变得普遍之后，人们的想象力已经可以玩弄出这样可怕的画面。当现代文明人的想象力已经习惯了清晨巴黎屠宰场的景象，也许还习惯了辉煌胜利之夜的战场，那么他们的想象力还会厌恶地避开这些画面吗？当然，毫无疑问，迄今为止我们可能只在一个方面比忒堤斯的宴会显得有所进步，即我们已经可以产生一种无情的欺骗，[来掩盖]最古老的祖先们仍然只能目睹的一切恐怖景象。即使是那些作为征服者打入近东的民族，也能通过发展严肃的宗教观念，如帕西的琐罗亚斯德宗教所依据的观念，来表达他们对自身所陷衰颓的惊骇。善与恶，即光明与黑夜，奥尔穆兹德（Ormuzd）与阿赫里曼（Ahriman），战斗与工作，创造与毁灭：——光明之子谨防黑夜，化解邪恶，创造美好！——在这里，我们仍然可以辨认出一种与古代印度河流域民族有关的精神，但这种精神被罪恶所缠绕，对这场永远无法

[1] 希腊神话中，阿特柔斯将忒堤斯的两个儿子杀死，并将他们的尸体做成了宴会上的食物。

完全决出胜负的战争充满了疑虑。

然而，邪路上的人类意志在磨难和痛苦中已经意识到自己的罪孽，并在寻找另一条出路，以使其天生高贵的品质不再蜕化衰颓。在完全肯定生命意志的同时，希腊精神并未逃避生命那可怖的一面；但这份认知仅仅成为其艺术观照的源泉：它以最彻底的真诚直面恐惧，而正是这种真诚本身激发了表现的冲动，使表现因真诚而显得美丽。对于那些才华横溢的族群来说，**善**如此艰难，而**美**却如此容易。因此，我们在希腊精神的活动中看到了一种类似游戏的情景，一种在形象与认识之间交替的过程，其中形象的快乐试图控制认识的恐惧。在这一点上，他满足于形象[带来]的愉悦，因为他用这种形象的愉悦来代替知识的真实性。他不探究存在的目的，也不像帕西教那样去裁决善恶之争，因为他心甘情愿地用死亡来换取美丽的生活，并且此后的唯一奋斗[目标]就是使死亡也变得美好。

在一种崇高的意义上，我们称其为游戏，即不受意志束缚的智力的游戏。它现在只用于自我观照，因此是精神上无比富足者的游戏。但是，世界的状况的惊人之处在于，意志表达的所有发展阶段，从原始元素的作用到所有低等有机体，再到最丰富的人类智慧，是在空间和时间上同时并存的；[1] 因此，最高级的有机体永远从意志的最原始表达本身为基础，即从自己掌握的和造出的[东西]来认识自己的。希腊精神的绽放也与那种复杂的生存条件密不可分，它的基础是一个按照不可改变的法则运动的地球及其生命，这些生命的等级越低，就越呈现出粗糙和顽固的形态。因此，它作为人类的美丽梦境，可以让世界长期弥漫着一种迷惑性的芬芳，但也只有从意志的困境中解放出来的精神才能嗅到这种芬芳。然而，如果我们只能目睹[在]人类沧海桑田的[历史]进程中血腥和杀戮不受控制且一再重演，目睹暴力[被推到]至高无上[的地位]，还要目睹

[1] 这里借用了叔本华对意志客体化的等级及其发展的分析，似乎与进化论有相通之处。但叔本华反对进化论，而瓦格纳则对进化论饶有兴致。



通过奴役世界似乎被当作精神解放的唯一途径，那么这种享受又何尝不是一种无情的虚假游戏呢？然而，当艺术不再具有创新性时，对艺术的追求以及通过艺术而从意志折磨中得到的解救，就不得不像我们所说那样，成为一个无情的虚假游戏了。理想的实现是个别天才的事情：天才的创作所遗留下来的，不过是熟练的游戏巧技。因此我们看到，希腊艺术在庞大的罗马帝国中苟延残喘，却已丧失了希腊天才；它无法擦干穷人的一滴眼泪，也无法从富人枯萎的心灵中唤起一滴眼泪。长长的霞光从远方从安东尼王朝[1]的疆土中投射出来，宁和地映入我们的眼帘；如果我们被这霞光迷惑，那么我们就能看到，艺术的哲学精神战胜了历史中不知疲倦地自我毁灭的意志力量的原始运动，尽管这仍然是短暂的胜利。然而，在这里我们也不过是受到了一种假象的迷惑，把疲惫误当成宁静。另一方面，必须认识到，那种以为只要采取最谨慎的预防措施就能制止暴力的想法是愚蠢的。即使是世界和平，也只是建立在强者的权利之上，而人类自从陷入对血腥战利品的渴求以来，就从未停止过通过这种权利来宣示占有和享用。富于艺术创造力的希腊人和最粗野的蛮族都将其视为塑造世界的唯一法则。这个美的民族在与邻国的仇恨中也背负了一切血债。此后更强大的民族又来[入侵]它，这更强大的民族又屈服于更残暴的民族；就这样，多少个世纪过去了，新的、更凶残的力量不断引入这个游戏。最终，我们不得不为了安全而躲到巨炮和堡垒后面，这些炮和堡垒的也越造越大。

劫掠和嗜血遍布古今整个[历史]进程，这让睿智的头脑意识到，人类患有一种疾病，必将导致人类日益没落。通过对自然之人的审视获得的诸种迹象，以及如传说般音乐浮现的记忆，人们认识到人的自然**特性**（Art），也因而认识到他当下的状态是一种退化。作为素食的宗师，毕达哥拉斯蒙上了一层神秘的面纱；在他之后，没有哪个睿智的头脑在思考世界的本质时不回到他的训诲中去。人们成立了缄默的组织，这些组织避开了世俗的喧嚣，把遵守这一训诲

[1] 指公元 138 年至 192 年间罗马帝国的安东尼王朝。这一王朝拥有相对和平与繁荣的环境。

当作从罪和苦难中得净化的宗教手段。救世主出现在最贫穷、最边缘化的人中间，他不再通过训诲，而是作为榜样来指明救赎之道：他献出自己血肉，作为最后的至高赎罪祭，代替了一切因罪而流的血和被宰杀的肉体[的祭献]。然后他给门徒们递上葡萄酒和面饼作为每日的食粮："[你们]拿去享用吧，只为纪念我。"[1] 这是基督教信仰的唯一拯救职责：救赎者的所有训诲都在其中得到了体现。这一训诲如可怕的良心谴责般追随着基督教会，但教会从未以自己的纯洁性来践行它，尽管通过深思熟虑可知，该训诲应当构成基督教最通行易懂的核心。这一训诲被转化为一种由教士进行的象征性行为[2]，而其真正意义只在短暂的四旬期斋戒[3]中表现出来，但只有某些宗教团体才[需要]严格遵守这个训诲，[且]更多是出于一种增进谦逊的舍弃，而非作为肉体和精神的治疗手段。

让所有虔诚的基督徒通过完全禁食动物性食物来永久遵守救赎者的这一规定，已经是一种不可能的[要求]；也许，基督宗教作为基督的教会，其的没落来得如此之早，根本原因就在于[这种不可能]。承认这一不可能，实际上就等于承认整个人类正不可遏止地走向没落。既然教会担负着废除那些从劫掠和暴力中发迹的国家的使命，那么根据历史的精神，教会便必须把实现对[尘世之]国和各国家的统治，当作[实现该使命的]最成功手段。为了制胜那些正在没落的族群，它需要畏惧[感]的帮助，而基督教又可被视为脱胎于犹太教，这一特殊情况导致它采用了看似必要的[制造]畏惧[感的]手段。在这里，一个小族群的部落神曾向自己的生民承诺，只要他们严格遵守律法，保持对世上其他一切族群的独立性，将来就会统治整个世界，包括其中的一切生灵和事务。由于这个民族处于这种特殊的地位，作为回应，所有民族都憎恨和鄙视它；它没有自己的生产力，单靠在普遍没落[的环境]中剥削[其他族群]来维持生存，因此很

[1] 见路加福音 22：19-20。

[2] 即圣餐礼。

[3] 四旬斋期即某些教派在圣灰礼仪后到复活节前的大斋期，纪念耶稣受难，共四十天。期间，信徒要过清苦的生活。



可能在暴力变革中消失，就像最伟大和最高贵的族群彻底消亡一样。特别是伊斯兰教，似乎注定要完成彻底消灭犹太教的工作，因为它攫取了犹太人的上帝，奉其为天地的创造者，用火和剑把他提升为众生的唯一真主。犹太人似乎认为他们可以放弃[来自]耶和华的世界统治[权]，因为从另一个角度看，他们也参与了基督宗教的形成，所以随着时间的推移，基督教及其在统治、文化和文明方面取得的所有成就，都应该归功于他们。因为历史已经给出了一个惊人的原点：拿撒勒人耶稣出生在犹太国这个偏远地区的角落里。但这并不是用[耶稣]无比卑微的出身，来证明**穷人**的救赎者不可能诞生在那个历史时代的主流人群和有教养的人群中，而是[说]，恰恰是加利利，其唯一特点是甚至犹太人自己都蔑视，这个地方因其看似最深的卑贱，才被拣选成为新信仰的摇篮。[然而，]对第一批信徒，即那些懵懵懂懂地受制于犹太律法的贫穷牧人和农民而言，似乎有必要证明救世主是大卫王室的后裔，这样才能为他胆敢反对整个犹太律法[的行为]辩解。关于耶稣本人是不是犹太人[的问题]仍然是存疑的，因为加利利的居民正是因为他们不纯的血统而受到犹太人的鄙视。[1] 那么我们可以欣然地把这个问题留给历史学家去解决，就像有关救世主历史面貌的其他问题一样，而历史学家又反过来宣称自己“无法理解一个无罪的耶稣”。对我们而言，基督教的衰颓完全可以归因于它靠引入犹太教来形成自己的教义。就像我们之前提到的，教会正是这样获得了权力和统治的能力；因为我们看到基督教军队甚至在十字军标志下进行抢劫和杀戮时，要呼唤的不是那位承受一切的人，而是摩西、约书亚、基甸，以及为以色列支派而战的耶和华的勇士们；他们的名字是用来激发战斗精神的。对此，清教徒战争时期的英国历史提供了一个清晰的例子，展现了整个英国教会的旧约式发展历程。时至今日，“文明世界”的人民已经武装到牙齿，仿佛要互相残杀，他们浪费着和平的繁荣，以便督军一现身，他们就有条不紊地互相撕咬。如果不引入古老的犹太精神，并将

[1] 这里，瓦格纳暗示耶稣可能并非犹太人。瓦格纳的女婿张伯伦（Houston Stewart Chamberlain）更是明确表示耶稣不是犹太人。这种理论日后被纳粹进一步强化和扭曲。

其与纯粹基督教福音等同起来，当今教会还能怎样提出对“文明世界”的要求呢？显然，在战斗开始前，我们的随军牧者们向集结在他们周围的各营队宣讲的榜样不是那位救赎者耶稣基督。但是，如果他们提到救赎者的名字，很可能指的是耶和华（Jehova）、雅威（Jahve）或埃洛希姆（Elohim）[1]，他憎恨除自己以外的一切神，并因此希望他的忠实子民去打倒这些神。

现在，如果对备受我们赞誉的文明进行深入探究，我们会发现，它实际上代表的应当是从未真正繁盛的基督教精神，而这种精神似乎[沦于]仅仅让残暴与懦弱之间的妥协[得到]虚伪的神圣化。这种文明的起点很有特色：教会将那些被判处死刑的异教徒移交给世俗当局，并建议在执行判决时不要流血，但对于火刑却没有什么意见。事实证明，各民族最坚强、最崇高的精神被这种不见血的方式所抹杀了；这些民族因此成了孤儿，现在又被“文明化”的力量所收养。这些文明化力量模仿教会的做法，用新哲学的**抽象**杀伤的枪炮，取代了造成**实际**流血伤害的刀剑和长矛。如果说向神灵献祭公牛的景象曾让我们感到厌恶，那么如今，人们已经不再关心每天冲洗得干干净净的屠宰场里发生了什么血腥[事件]，只是在中午用餐时品尝被杀牲畜的那些难以辨认的肢体。如果说我们所有的国家都是建立在征服疆土、压迫原住民的基础上，如果说最后的征服者为他和他的人民占有了土地（英国仍然是一个保存完好的例子）那么，统治王朝的没落和腐朽也提供了新的手段，逐渐让这种不平等财产分配的野蛮面貌得到改善：金钱，负债者的土地最终可以用金钱来赎买——这样，买主与过去的征服者就拥有相同的权利。就如何瓜分世界一事，犹太人现在已与容克贵族谈妥，而法学家则试图与耶稣会士就普通法达成一致。不幸的是，这种和善的面貌掩盖了一个不好的东西，即谁也不信任别人，因为每个人的良心之中[仍然]活跃着暴力的权利，而国民之间的任何交往都需要得到政客的指引，这

[1] Jehovah 是希伯来语“神”的拉丁化的形式，而 Jahve 更接近希伯来语“神”的原始发音。Elohim 则是希伯来语中对神或神性存在的更笼统的称呼，但一般来说，与单数动词搭配时专指旧约的上帝。



些政客警惕地遵循马基雅维利记下的教条："你自己不想遭受的，就让别人去遭受吧！"[1] 因此，我们也必须这样来看待"维护国家"的思想：我们的最高君主作为国家的具身化，当他们有必要身着王室着装出席重要场合时，应该为此目的穿上军装；无论这种军装多么糟糕和不体面，也终究完全只是为了唯一实际用途而配备的，即装束出一副形象；如果穿上最高大法官的制服，这些形象势必时刻显得更加高贵和庄严。

由此可见，我们的文明如此复杂，甚至无法成功地掩盖其彻头彻尾的非基督教起源；尽管我们在最稚嫩的青春岁月里曾信誓旦旦地宣信了福音，但[现在]不可能用福音来解释文明，更不用说为它辩护。那么，我们就会非常清楚地认识到，我们的现状是基督教信仰的敌人的胜利。

明白了这一点的，也就不难理解为什么在文明之外的精神文化领域也出现了日益严重的没落：暴力可以带来"文明"，但文化必须从和平的土壤中萌芽，因为它的名字就来自于对真实土壤的耕耘。[2] 在这片只属于积极创造的人民的土地上，任何时候都只有知识、科学和艺术在与人民精神相应的宗教的滋养下生长。现在，征服者的野蛮力量闯入这些平和的科学与艺术，并告诉它们：你们中能用于战争技巧的可以发扬光大，不能用的必须淘汰。因此，我们可以看到，穆罕默德的律法已成为我们所有文明的实际上的基本律法，科学与艺术也在此律法下蓬勃发展。只需哪里钻出一个既聪明内心又正直的头脑，文明的科学与艺术很快就会知道如何为他指明方向。这里的问题是：你对一个冷酷和病态的文明是否有用？战争机关已然被告知，尽管不幸的是，所谓的自然科学（即物理和化学）对霜冻和冰雹都束手无措，但它们之中仍然可能挖掘出

---

[1] 见《君主论》第 18 章，但这句话并非原话，而是瓦格纳对"己所不欲勿施于人"原则的反写，用以总结马基雅维利的观点。马基雅维利本身的意思是，既然可以料到人们不会对你守信，那么你就不必对他们守信。

[2] 文化（Kultur）一词源自拉丁语 cultura，最初意为农业上的耕种、培育等，后来演变成对人类精神、道德和知识等方面的发展和培养。

巨大的破坏力和资源。这些东西备受欢迎。我们文化中不光彩的疾病，也助长了生理手术室里那些毫无人性的、铤而走险的动物活体解剖，但国家和帝国竟拿“科学立场”来为之辩护。希腊艺术的拉丁重生毁坏了基督教民族文化的健康发展的可能性，这种毁坏始终伴随着一种霉闷、无所作为的笨拙语言学，它对“强者为王”这一古老法则的守护者露出羡慕的微笑。只要哪个艺术有助于不让我们察觉到自己深陷于痛苦，那这门艺术就是有用的，我们就会设立并照料这些艺术。消遣，消遣！不搞收集陈列，最多为火灾水灾受害者收集[善款]，因为战争发起者不会救济他们。

人们也一直在为这个世界绘画和作曲。在美术馆里，人们总在欣赏和诠释拉斐尔的作品，他的“西斯廷圣母”仍然是艺术鉴赏家们[眼中]的杰作。但贝多芬的音乐也在音乐厅中回荡。现在让我们设问，一首《田园交响曲》可能会向观众传达什么信息？这个问题让我们进入深邃而认真的考量，也同样越发不可避免地迫使本文作者[陷入沉思]。现在，他将努力以一种可以理解的方式向欣赏他的读者传达这些想法，前提是读者们还没有被人类历史深陷没落的假定所吓倒，还会继续走他们所选择的道路。

三

尽管人类退化的假设和人类不断进步的假设看似背道而驰，但[前者]值得认真考量，因为它可能是唯一可能给我们带来合理希望的假设。这样，所谓悲观主义世界观是有道理的，但条件是它必须建立在对历史上的人类的判断之上；但是，如果我们足够了解史前人类，以至于可以从们那里恰当观察到的自然属性中推断出，后来出现的退化并不必然根植于那种自然属性，那么这种悲观主义世界观就必须进行重大调整。如果我们要证实这样一种假设，即退化是由强大的**外在**影响造成的，而史前人类在面对这些影响时仍然缺乏经验，无法保护自己，那么迄今为止我们所了解的人类历史，就应该被视为人类培养自身意识的痛苦时期——在这一时期，人类为了运用以这种方式获得的知识，来抵御那



些衰颓影响。

我们的科学研究成果充斥着不确定性，而且常常自相矛盾；它们常常使我们感到困惑，而不是给我们带来启迪。尽管[如此]，我们的地质学家的一个假设仍似乎是无可辩驳的：我们作为从地球上的动物群体中最后孕育出来的种类，即人类，至少在很大程度上经历了我们地球表面的剧烈变化。一个对我们地球的详细概览，将令人信服地向我们表明，在地球最后成形的某个时代，大片原本相连的大陆下沉，另一些地方则隆起，而南极的巨大洪流在将一切幸存者驱赶得惊恐奔逃后，最终撞上北半球尚存大陆那些犹如破冰船船首般向前突出的尖锐岬角，在那里受阻、淤积，随后渐次消散。众所周知，我们的地质学家的挖掘成果，诸如西伯利亚大象骨骼，提供了动物从热带向最严酷的北方地区迁移的确切证据。然而，对于我们的研究来说，更重要的是得出一种看法，即当那些原本在原生地母体中长大的动物和人类族群，因这类猛烈的大地位移而被迫迁徙时，必定发生了哪些变化。毫无疑问，非洲撒哈拉沙漠等巨大沙漠的出现，必定使得原本在郁葱的海岸包围中的内陆湖泊居民陷入饥荒——如果想到海难幸存者的痛苦遭遇驱使今日文明国家的公民同类相食，我们便能对那场饥荒的可怕[程度]有一个概念。在加拿大湖的湿地环境中，仍有与豹子和老虎属同一科目的动物以果实为食，而那些沙漠边缘的老虎和狮子在历史中演化为最嗜血、最凶猛的动物。[1] 最初，饥饿可能是驱使人类捕杀动物和以血肉为食的唯一原因，而这种必要性并不像有些人所谓在北方地区食肉是在尽一种自我保存的义务那样，仅仅是迁徙到寒冷的气候中才产生的。相反，显而易见的事实证明，拥有丰富水果食物的伟大民族，即使在恶劣的气候条件下，也不会因为几乎只吃蔬菜而丧失体力和耐力，这一点可以从俄罗斯农民身上看到，他们同时还特别长寿；此外，日本人以纯果蔬饮食而闻名，他们在战争中也被赞为最勇敢、头脑最敏锐的人。因此，我们可以假定，在一些非常极端的情况下（例

[1] 至少按照瓦格纳后一任妻子科西玛的日记记载，他在 1872 年就读过达尔文的著作。

如在被驱赶到北亚大草原的马来部落中），饥饿也产生了对鲜血的渴望；历史告诉我们，这种渴望是永远无法熄灭的，它给人带来的不是勇气，而是毁灭性的愤怒。人们无法以其他方式想象：正如凶猛的野兽成为森林之王，肉食的人群也成为和平世界的统治者——这是先前地球剧变的结果，同样令史前人类惊讶，就像他们对那些剧变毫无准备一样。然而，如同食肉动物群体不再兴旺一样，我们也看到肉食性统治者也在堕落。由于不自然的饮食，他患上了只有他才会患的疾病。他再也无法达到自然寿数或安然死亡，而是被只有他自己知道的身体和精神上的痛苦和苦难折磨着，度过虚无的一生，直到生命的可怕终点。[1]

如果我们一开始概括人类这种掠食性动物所取得的成功，正如世界历史展现的那样，那么现在，仔细看看那些与这些成功相悖的、试图重拾“失乐园”的努力，对我们将有所裨益。历史进程中，我们所见的这些努力显然越来越束手无策，最后几乎没有任何可觉察的效果。

刚才提到的那些重拾“失乐园”的尝试包括当代所谓的**素食者**联合会，其成员似乎直接把人类复兴（Regenetation）问题当作自己关注的核心。在那里可以发现，个别杰出成员抱怨其同僚大多只是出于个人饮食方面的考虑而禁食肉类，却绝没有将伟大的复兴思想与之联系起来。而如果这些联合会希望拥有权力，它们唯一的重心就是关于复兴的思想。与素食者紧邻的是**动物保护联合会**，其已经在一定程度上具有更广泛的实际效力，但它们也只是通过提出功利目的来赢得人们的同情。只有当培养对动物的共情，直到获得对素食主义更深层次导向的理解，它们才有望取得真正富有成效的进展。此后，[素食者和动

[1] 原注：笔者明确引用了阿·格莱泽(A. Gleizès)所著的《塔利西亚， 或人类的拯救》（»Thalysia, oder das Heil der Menschheit«），由罗伯特·施普林格（Robert Springer）从法语很好地翻译和编辑而来。(柏林，1873，奥托·扬克出版社)这本书所阐述的最细致的研究成果似乎占据了一位最和善、最博学的法国人的一生。如果不确切了解这些成果，就很难让读者对从中得出的这些结论产生好感——[本文]目前关于人类复兴可能性的尝试所得出的也是这些结论。



物保护]这两个联合会在此种相互渗透的基础上建立联系，就会形成一股不可低估的力量。同样，如果由上述二者来指导、推动，对所谓**节制联合会**显现出来的单一倾向进行改良，也可能会取得重大成就。酗酒这场瘟疫，如今已成为我们现代战争文明中所有受奴役者的终极毁灭者。它却通过各种税收形式为国家提供了大量财政收入，而国家迄今在任何地方都未表现出放弃这部分收入的意愿。相比之下，那些反酗酒联合会的追求不过是一些实用目标，例如让船只和货物投保更便宜，或确保由清醒的工作人员与值得信赖的机构来负责监督与交接。我们的文明蔑视和嘲笑上述三个联合会的努力，它们在各自为政的情况下当然完全不起作用。然而，当和平联合会的使者以卑微的反战请愿站在我们的大统领面前时，前述那种轻蔑已经可以加上一份惊异，因为[这被当作]一种狂妄的自大。[1] 最近就出现了这样一个例子，必须记住我们著名的"战争专家"的回答：和平的障碍在于各国人民缺乏宗教性，而这种障碍可能还要延续数世纪。然而，所谓宗教性和宗教在通常意义上究竟指什么，并不容易搞清；尤其要把人民和国家的非宗教性设想成为止战的阻力，实在难以令人信服。想必这位陆军元帅对此一定另有理解，看看某些国际和平联合会以前的声明，就能明白人们为何并不把它们标榜的"宗教性"当回事了。

另一方面，近来，宗教教育关怀实际上已经尝试性地转向了大型劳动者同盟，友善的人道主义者不能忽视这种关怀；然而，这种关怀在某些情况下可能会在现实或在想象中涉入现有国家社会的领域，这对于它的监管者来说是不可接受的。所谓**社会派**（Sozialismus）对受到我们的文明教化的社会提出的每一个要求，哪怕是看起来最有根据的要求，只要仔细斟酌，都会立即让人质疑这个社会的合法性。有鉴于此，同时也因为申请以法律手段来解除合法事物，必然显得不切实际，所以社会派的主张只能通过一种模糊含混的方式表现出来，从而导致错误的计算，而我们文明的优秀计算器会立即找出这些计算的错误。

[1] 这里的意思是，人们嘲笑联合会的努力，更惊讶于这些联合会竟敢如此狂妄地向军事统领提出反战要求。

尽管如此，由于强烈的内在理由，我们仍然可以认为，只要今天的社会派与之前讨论的素食主义者、动物保护者和节制倡导者这三个联合会真正紧密地结成同盟，那它在国家社会中就是非常值得注意的。如果能够期望那些被我们的文明塑造得只会正确地主张最精明的利己主义的人们，能够充分理解上述每个联合会的倾向，并在这些原本分散无力的联合会之间建立一种真正稳固的同盟，那么重新获得一种真正宗教的希望也同样是有合法性的。迄今为止，这些联合会的创始人似乎只是以聪明算计来行事，但他们自己也多半没有意识到，他们的基础是一种我们毫不犹豫地称之为宗教意识的东西：劳动者，即创造了一切有用之物，自己却只获得了相对最小回报的那群人，他们就算愤怒，也是基于对我们文明的极度不道德性的认识，而文明的拥护者事实上只能用亵渎性的诡辩来反驳这种认识——因为，如果“财富本身不会使人幸福”是可以得到清楚证明的，那么也只有最无情的人才会反对“贫穷使人痛苦”的事实。我们的旧约圣经基督教会把人类的不幸状态归因于那第一个人[1]的原罪；最奇怪的是，按照犹太的传统，这种原罪并不是因为违反了吃肉的禁令，而是因为吃了一种树上的果实。与之相关的同样引人注目的[事件]是，上帝更喜欢亚伯献祭的肥羊，而不是该隐献祭的农产品。[2] 我们看到，在这种对犹太部落之神的特性的可疑表述中，出现了一种宗教，但一个坚定的素食主义者可能会强烈反对把它直接用于促进人类的复兴。[3] 如果假定，在与素食者的密切互动中，动物保护协会成员必然会意识到那种驱动自己行为的“共情”（Mitleid）的真正意义，而后二者一起转向那些因烈酒而堕落、在我们文明中沦为贱民的人，向他们宣告通过戒绝那种用来逃避绝望的白兰地而获得复苏，那么，这个设想中的同盟就可能获得成功。某些美国监狱中的实验证明了这一点：在明智地指导他们进行植

---

[1] 指亚当。

[2] 瓦格纳和叔本华一样，对旧约和犹太教有强烈的批判态度。但瓦格纳还批判犹太人，并有反犹主义倾向。

[3] 按照罗纳德·泰勒的记载，瓦格纳坚持吃了几周素食后就叫嚷：“如果我只吃草，怎么会有好的点子？”见 Ronald Taylor. *Richard Wagner: His Life, Art and Thought*. London: Paul Elek, 1979: 231.



物性饮食后，最邪恶的罪犯已经变成了最温和、最正直的人。当这个联合会的会众在一天的工作结束后聚在一起享用面包和葡萄**酒**时，他们会纪念谁呢？——

如果我们在这里向自己展示的是一幅想象的图景，除了绝对悲观的假设之外，任何合理的假设都不会阻挠这幅图景成为现实，那么，或许可以认为，能把这个假设的联合会的更多作用推演出来，也是有益的。因为，我们是从一个对所有复兴有着决定[性作用]的宗教信念基础出发的——这个信念认为，人类的堕落是由于他背弃了天然的食物所致。经过审慎的考察可知，人类只有一部分（据说只有三分之一）卷入了这一背弃行为，仍有一大半人类在食用天然食物；毋庸置疑，他们的身体是健康的。通过这个例子，我们可以很容易地了解到，为了使退化的那一半（尽管[他们是世界的]掌控者）得到复兴，我们应该走什么样的道路。如果"肉类食品在北方气候条件下必不可少"这一假设是合理的，那么我们为什么不在合理指导下将人口迁移到南美半岛国家呢？只有这些国家声称，能够通过其过度增长的生产力养活世界各地现有人口。我们的统治者把南非肥沃的土地交由英国商业利益的政策支配，而一旦最强壮的臣民为躲避饥饿的紧迫威胁而开始逃离，统治者却不知所措，只是让他们离开，充其量不给[逃荒之路]设置阻碍，但至少也没有给予任何向导，任由其落到为外国利益而剥削他们的人手里。既然如此，我们假设的联合会为了贯彻其导向，将不得不将关注点和工作[方向]转向移民；根据最新的经验，并非不可能的是，上述这些非常需要肉类食品的北方国家也许很快就会完全交由猎犬和荒野猎人管理，他们在那里会很好地消灭可能在荒凉地区肆虐的豺狼虎豹，而不留任何[引起]进一步麻烦的和需要面包的下层人民。但我们并不因此而背负道德骂名，[因为]正如基督所说："凯撒的物当归给凯撒；上帝的物当归给上帝"[1]，我们也把猎场留给猎人，而把田地留给自己耕种。但是，我们文明的财主们是我们

[1] 马太福音 22：21。

的血汗养肥的，他们贪婪地攫取、吧唧吧唧地吃嚼；如果他们想要发出抗议声，我们就会把它们像猪一样按住，背朝地[四脚朝天]，他们就会惊讶于从未见过的天空，立刻安静下来。[1]

当然，在毫不气馁地描绘我们心目中关于人类复兴的尝试的图景时，必须暂时无视我们文明的那些朋友们可能提出的所有反对意见。在这方面，我们对最有成果的可能性的假设，出自通过诚实的科学研究获得的知识，这些知识的清晰理解得益于高尚人士的自我牺牲的行为——前文提到了其中一位最杰出的人士。[2] 当我们提及所有这些可以想象的反对意见时，我们只需非常彻底地确认自己的一个前提，即只有在真正宗教的深厚土壤中，才能产生实现伟大复兴的所有真正动力和完全可行的力量。在我们的清晰表述已经多次明确地给出启发性暗示后，现在必须特别将注意力转向我们考察的这一主要部分，因为我们将能够首先通过它来确切引导对艺术前景[的展望]。

我们的出发点是史前人类的腐坏；这里[的“史前人类”]绝不是指原始人，因为我们的理性方法对原始人一无所知。更确切地说，这里指的那些我们不了解其行动，但了解其作品的族群。这些作品都是文化的发明，历史上的人类只是为了达到文明化的目的而利用和歪曲这些发明，却对其丝毫没有创新或拓展；尤其是语言，从梵语到最新的欧洲语言混合体[的演变]，都显示出日益退化的趋势。在这一考察过程中，无论是谁，只要仔细思考一下那些人类的天性（在我们的没落当下，这些天性一定会让人惊讶），就会得出这样的结论：那强烈的冲动（Drang）[3][不断]消逝又重新燃起，穷尽一切可能来满足自身，把这个世界作为它的作品呈现给我们；而在创造出“人”的时候，它已经达到了自己的目标——因为在人这里，它成为了拥有自我意识的**意志**，这意志现在认识到

---

[1] 猪的头不能抬起来，所以看不到天空。

[2] 指耶稣。

[3] 指意志冲动。这是叔本华的概念。



自己，认识到自己的本质，能够为自身作出抉择。对自身的惊骇是实现其最终救赎所必需的；通过那赋予他的认识，人获得了感受到这种惊骇的能力，即在同一个意志的所有现象中重新认出自己（Sich-Wiedererkennen）。而痛苦，那唯有他能感受的、达到为[获得]这[能力]所必需程度的痛苦，则为培养[惊骇]的能力提供了指引。如果我们不知所以地将神圣想象为一个不可能痛苦的领域，那么这种想法永远只是基于对一种可能性的愿望，而事实上我们找不到任何积极表述，只能找到一种消极表述。[1] 此外，只要我们必须完成意志的工作（我们本身就是意志），实际上就需要依赖否定精神，即对自身意志的否定——这种意志作为盲目的、只是欲望的意志，只有对障碍或不满足发出厌恶时，才是明显可察觉的。然而，由于意志又只是在这种自我[斗争中]挣扎，它的狂怒表现的不过是它的自我否定；最终，只有通过从苦难中萌生的共情，才能实现对这一点的自我反思，而共情作为意志的取消，表达了对否定的否定——我们根据逻辑规则将其理解为肯定。[2]

在我们的哲学家的伟大思想指引下，如果此时要用某种清晰的方式来探讨那些不可避免地摆在我们面前的关于人类使命的形而上学问题，就必须承认，所谓通过人类在历史的作为而为我们所认识的没落，是一部以苦难[为主题]的严肃教科书。在“总想作恶却总是为善”[3]的意义上，这部教科书是意志在其盲目性中强加给自己的，为使自己能够“看见”。根据我们对地球形成过程的了解，地球表面曾经产生过类人族群，但后来由于地球内部发生了新的动荡，这些族群消亡了；至于他们之后重新出现的，也就是现在的人类，我们知道，地

[1] 痛苦常在，而“无痛苦”只是痛苦的消失，因此是消极表述。见《作为意志与表象的世界》上卷第 58 章。

[2] 叔本华所谓意志的否定是意志的取消，而意志的肯定是对意志冲动的顺从。瓦格纳早期曾沿用叔本华的说法，但这里的表述是不一样的。瓦格纳这里用了“对否定的否定”的说法，但与黑格尔无关，因为 1854 年瓦格纳致信李斯特时，就已经把叔本华的宿敌黑格尔斥为江湖骗子。

[3] 出自歌德的《浮士德》，梅菲斯特对浮士德的回答。

球表面的某种剧烈变动至少把其中的一大部分人从原始的出生地赶了出来，直到现在。因此，[即使]达到一种天堂般的自我快意（ein paradiesisches Behagen an sich selbst），也不构成这种暴力本能的谜题的最终解答，而这暴力本能的所有形态对我们的意识而言都是可怕和恐怖的。[1] 我们知晓的各种毁灭和破坏的可能性将永远摆在我们面前，本能通过这些可能性揭示了自己的真实本质；我们从生命的种子中萌芽，又一次次地看到这种子以可怕的形式出现在大海深处，它将永远无法在我们惊恐的意识中隐藏自己。人类的教化是为了[获取]沉思和认知的能力，因而也是为了平息急躁的意志冲动；难道人类本身不是仍然顽固地存在于所有低级的层面上吗？在这些低级阶段中，指向更高级阶段的不成熟尝试被意志自身的狂野阻碍而所抑制，从而毫无进展；我们对这些尝试感到厌恶或共情。这种变化和前景，是否会让那些在大自然的慈母般体贴的呵护下被照顾和培养得温良谦和的人类最高贵种群感到悲伤和焦虑？他们被迫看着自己这种没落一直延伸到他们血统的最深处，他们也只能被动抵抗没落，那么他们会受到什么样的痛苦？如果把这一呈现在我们面前的颓败史看作是人类苦难的教科书，那么，从中获得的教训会让我们认识到：就像重新树起被暴风雨掀翻的大厦，使其不再遭到毁灭那样，我们已经受到指引，用意识去修复因塑造世界的意志的盲目运作而造成的衰颓，这种衰颓阻挠了意志无意识追求的目标的实现。[2] 我们这代人很快就会明白，任何机器在这方面都毫无用处，因为只有那些了解大自然并懂得如何让自己与大自然和谐相处的人才能成功地驾驭大自然，而首先要做的就是在地球表面更合理地分配人口。而我们愚钝的文明，凭借其微不足道的机械和化学辅助设备，以及为其生产而耗费的最优秀的人力资源，总是在为不可能的事情作儿戏般的斗争。另一方面，即使我

[1] 这句话指出，个体的宁静并非终极救赎。瓦格纳指向的是共同救赎，这种观点也体现在歌剧《帕西法尔》中。这与叔本华的救赎观有明显差异。

[2] 和叔本华一样，瓦格纳认为救赎是通过认识而有意识地发生的，这种认识即上述意志的自我认识。本文中，这种认识在基督教意义上是通过对苦难的共情产生的。《帕西法尔》也呈现了“因慈悲而得智慧”的救赎道路。



们的尘世居所受到了巨大震动，但如果这段没落的历史经验能够在我们心中建立和强化一种类似于前文提到的那三百万印度人的宗教意识，那么未来就可以一劳永逸地避免人类已有的更高道德发展阶段出现倒退的可能性。

难道有必要建立一种新的宗教来保护我们，使我们不至于再次屈从于盲目而汹涌的意志的力量吗？我们不是已经在日常饮食中颂扬救世主了吗？所有宗教，尤其是博大精深的婆罗门教，都被歪曲到了滑稽的程度，难道我们还需要那些惊人的寓言式美化吗？毕竟，我们面对的历史确实呈现着生活的真相，而历史通过真实的榜样为我们阐释了每一条训诲。让我们从精神和真相上来正确理解这段历史，而不是按照我们大学历史学家的言辞和谎话——他们只关心[历史上的]作为，为最遥远地方的征服者唱赞歌，却对人类的苦难一无所知。如果心怀救赎者，我们就会懂得，不是人们的作为，而是苦难使得过去的人们与我们亲近，使他们值得怀念；我们的共情只属于战败者，而不是胜利的英雄。我们周围的大自然，无论是基本元素的莽撞性，还是不可阻拦的低级的意志表达（这种表达在环绕我们的海洋和我们脚下的沙漠中显露自身），甚至在我们无意中踩中的各种虫子，都在向我们显现此时生存的巨大悲剧。尽管通过安宁的良知之力获得复兴后的状态如此平和，惟愿人类一直且永远记得这悲剧，并且每天都仰望十字架上的救世主，我们最后的崇高避难所。

如果我们能以一种对纯粹生命冲动的意识来持续地感知那震撼人心的崇高的[艺术]中介，并让世界悲剧的**艺术诗人**引导我们对这种人类生活的和解感到欣慰，从而得到安宁，那将是大有裨益的。这位诗意的牧者是唯一从不说谎的；在人类最重要的可怕畸变时期，他始终作为一位居间的朋友陪伴在人类身边。他还将陪伴我们进入重生的生活，以理想的真相向我们展示一切可朽事物的“譬喻（Gleichniß）”，而届时历史学家的现实谎言早已埋葬在我们文明的尘埃之下。[1] 正是通过寓言的附加物，宗教最崇高的核心被毁得面目全非，以至

[1] 这里的意思是，艺术诗人的譬喻揭露了万物的“可朽性”，相比之下历史学家迷失在对虚假的大千世界

于它本应具备的现实可信性最终不得不遭到否定，从而导致这一核心本身也受到侵蚀。宗教成了一种戏剧性的杂耍。今天，我们仍然可以看到那些富有想象力却容易受骗的穷人，尤其是南方国家的穷人，被这种戏法从真正的宗教信仰引向轻浮的游戏，与神灵[走过场]。我们将不再需要这些为维持宗教仪式而依赖的拙劣辅助手段来维持宗教文化。我们首先展示了只有最伟大的艺术天才才能将这些寓言塑造成理想，从而挽救其原有的崇高意义，又展示了该艺术又是如何因为完成了这一理想任务而心满意足，转而关注现实生活中的形象，又是如何被这一现实的深重丑恶所拖累，走向自己的没落。然而，现在，我们面前出现了一个新的现实：一个怀着深刻宗教意识、从自身没落根源中重新站立起来，并重新塑造自身的人类血脉，手中拿有一本真正的历史书了；这条血脉现在从这[书]中汲取关于自己的教诲，不再自欺欺人。伟大的悲剧诗人曾向退化中的雅典人展示了崇高的榜样，却没能阻止其民族急剧的没落。这世界妄自菲薄地认为自己是艺术和自由精神的重生，并无情虚妄地追求没有感知的美；莎士比亚用奇妙的戏剧即兴创作作为镜子，呈现出这个世界的真实面目——一个充满暴力与恐惧、完全无价值的世界，[但]他最终沮丧地发现这一切虽真实却毫无价值，而他的时代甚至对这些[呈现]无动于衷。现在，这些痛苦的人的**作品**将伴随并属于我们，而历史推动者的事迹只能通过它们呈现在我们面前。因此，伟大的卡珊德拉在世界历史中的救赎时刻可能已经到来，她将摆脱自己的预言不得信任的诅咒。[1] 所有这些诗意的哲人都会对我们言说，并且是对我们说新的东西。

迄今为止，那些无情又无智的灵魂，总是习惯于把人类从罪恶生活[造成]的广泛的苦难中解脱出来后的状态想象成充满惰性冷漠[状态]。但同时也要注意，他们所考虑的只是从最低的意志需要（即以多种方式塑造生命）中解脱，

的记录中。

[1] 卡桑德拉（Kassandra） 是古希腊神话中的预言家，她有非凡的预言能力，但受到诅咒，永远无人相信她。



而正如我们刚刚提到的那样，伟大的灵魂、诗人和先知的作用却被他们直截了当地拒绝了。另一方面，我们认识到，只有通过一种有意识的驱动，我们未来必然[要经历]的生活才能摆脱这些痛苦和忧虑，而这种驱动总是要面对可怕的世界之谜。对救赎的必要性的认识拥有无限多的形式，它以最简单、最感人的宗教象征将我们合一，共同践行信仰，也总是引领我们从伟大精神的悲剧教义中重新获得慈悲的力量。当世界的一切表象如一场不祥的梦般消融时，相信我们已经参与了这一救赎本身；我们就不再害怕那咧开大口的深渊、无底洞中可怕的巨兽、自我折磨的意志催生的一切嗜欲的怪物，那白昼显现给我们的一切！[1] 啊！人类历史展现出的是：纯净而渴望和平的我们，此时听到的只有大自然的哀鸣，这哀鸣无所畏惧、充满希望，使万物复苏，并救赎世界。人类的灵魂在这哀鸣团结起来，通过它认识到自己的崇高职责，即救赎整个共同受难的大自然。这灵魂从现象的深渊飞升出来，脱离了一切[造成]生灭的可怕因果关系。躁动不安的意志只感到被自身束缚，但又从自身获得自由。

在瑞典皈依[基督教]之初，一位牧师的孩子在河边听到水妖对着竖琴唱歌。“继续唱吧”，孩子们对他喊道，“你不会得救的”。水妖伤心地放下竖琴，低下了头；孩子们听到了他的哭声，回家告诉了父亲。父亲嘱咐他们带着好消息回到水妖身边。“水妖，别再伤心了”，孩子们对他喊道：“爸爸告诉你，你可以得救”。此后，他们整夜都听到来自河流的乐音和歌唱，再也没有比这更美妙的声音了。——现在，救赎者亲自告诉我们，要奏响和歌唱我们的渴求、信仰和期望。基督教会给我们留下了最崇高的遗产，那就是基督教的灵魂——无尽的哀鸣、无尽的歌唱、无尽的乐音。神圣的音乐走出圣殿的围墙，重新遍布大自然的每一个角落，使其重新焕发生机，[2] 并向需要救赎的人类传授了一种新的语言，在这种语言中，最无边无际的事物现在可以用最清晰的明确性来

---

[1] 白昼代表虚假的表象世界。歌剧《特里斯坦和伊索尔德》也在这个意义上将白昼与黑夜对立。

[2] 此处的描述与《帕西法尔》第三幕有关。

表达自己。

但是，最神圣的音乐艺术作品对我们当今世界有何启示？这些声音的启示来自最纯粹知识的救赎性梦境，它们会对当今音乐厅中的观众们说些什么呢？如果谁万分有幸，能以纯净无瑕的心灵和思想接受了贝多芬最后四部交响曲中的一部，那么他就可以想象，如果要让广大听众通过聆听获得真正符合这些作品本身性质的效果，那么听众应该有什么样的[素质]。也许，美国震教派[1]奇特的礼拜仪式（其成员在庄严而热烈地确认关于放弃的宗教誓言后，在圣殿中载歌载舞）会帮助他产生这样的想法。如果说这里表达的是重获天真无邪的孩童般喜悦，那么我们这些通过认识到人类的没落而纪念意志对自我的胜利的人，每天用餐时沉浸在这些交响乐的启示中，本身就应该被视为一种神圣的、净化性的宗教行为。[2] 哀鸣欢快地升起，带来神圣的喜悦："世界，可曾认识造物主？"[3]——诗人喊道，由于概念性的文字语言的需要，他必须用拟人化的隐喻来误解无法表达的事物。然而，在概念的可想象性之外，那位充满音乐诗意的先知向我们揭示了无法表达的事物：我们预料到，事实上我们感觉到并看到，即使是这个无法逃避的意志的世界，也只是一种状态，消逝于唯一者（Ein）面前："我知道我的救赎者活着！"[4]

——

门德尔松·巴托尔迪曾问伯托尔德·奥尔巴赫："你统治过一个国家吗？"[5] 奥尔巴赫曾批评过普鲁士政府，而这位著名作曲家大概不喜欢这种批评方式。

[1] 震教派（Shaker-Sekte），即基督复临信徒联合会。最早于 18 世纪出现，实行独身主义、简约生活、乌托邦式的集体生活，以及和平主义。他们因祈祷仪式的夸张舞姿被称作震教派。

[2] 用餐时伴随交响乐的启示来纪念意志对自我的胜利，似乎可以类比前文提到的工作结束后聚在一起享用面包和葡萄酒时的纪念。

[3] 这是贝多芬第九交响曲第四乐章的一句唱词，原作是席勒的《欢乐颂》。

[4] 约伯记 19：25。

[5] 巴托尔迪是作曲家门德尔松的名字。托尔德·奥尔巴赫（Berthold Auerbach，1812-1882），德国作家、



本文作者可能[也]会受到[同样的]质疑："你想创立一个宗教吗？"那么，现在可以坦率地承认，我认为这是不可能的，就像奥尔巴赫先生如果通过门德尔松的介绍获得了一个国家，他就会懂得如何治理这个国家一样不可能。我对这件事的想法，就像一个艺术家在与公众打交道时的想法一样：只要我考虑一下，为什么即使是在公众面前取得了令人尊敬和羡慕的成功，也仍然完全不能让我满意，我就会认为我的努力方向是正确的。通过这种方式，我确信真正的艺术只有在真正的道德基础上才能蓬勃发展，因此我能够认识到前者具有更崇高的使命，因为我发现它与真正的宗教完全融为一体。通过这种方式，我确信真正的艺术只有在真正的道德基础上才能蓬勃发展，从而我会认为艺术具有更崇高的使命，因为我发现它与真正的宗教完全融为一体。只要艺术家的理解方式与门德尔松的问题相同，将国家视为磨坊（人们的谷物在打谷场上脱粒后必须研磨才能食用），那么他就无法对人类发展的历史和其未来得出结论。当我在我的道路上被这种为了不可告人的目的而驯化人类[的行为]所震撼时，我终于发现，未来人类的美好状态似乎是一种幸福的预示，别人只能把它想象成一种丑陋的混乱，而在我看来，它却是一种最井然有序的状态。因为在这种状态中，宗教和艺术不仅会得到保存，甚至会获得它们唯一应有的有效性。这条道路将完全排除暴力，因为它只需要培育好在我们中间已经遍地生根的和平的种子，哪怕只是稀疏和微弱的萌芽。

不过，一旦统治强权日益失去智慧的指引，事情的结果可能就不一样了。我们对这种强权的威能所感到的惊讶，或许与传闻中腓特烈大帝曾体验并幽默表达过的惊讶一样：一位王公宾客在一次阅兵演习中对腓特烈大帝的士兵无与伦比的军姿表示惊奇，腓特烈大帝幽默地回答说："最了不起的不是这个，而是这些家伙没有把我们打死。"幸运的是，我们无法预见，那些为了军人荣誉而被激发出来的强大本能，会如何在内部造成战争机器的磨损，又会如何以这

诗人。

样的方式自行崩溃，以至于对一位腓特烈大帝来说，这其中或许不会有任何出人意料的性质。但令人担忧的是，不断发展的战争技巧正日益背离道德力量的根基，转向机械力量的发展！在这里，低级的自然力中最原始的力量被设定为一种人为的游戏，在这种游戏中，尽管有一切数学和算术，盲目的意志一旦以自己的方式与基本的[自然]力量决裂，就会受到干扰。铁甲舰是骄傲华美的帆船不可能对抗的，它已经让我们看到了鬼魅般可怕的景象：缄默而虔诚的人们操作着这些怪物，他们看起来根本没有人形，甚至在可怕的锅炉房里也不会再开小差。但正如自然界中万物都有其天敌一样，艺术也在海洋中造出了鱼雷，在其他地方造出了炸药筒之类的东西。人们会认为，包括艺术、科学、勇敢和荣誉感、生命和财产在内的这一切，都可能被一个无法预料的过错而炸毁。除了这种最严重类型的事件，在我们的繁荣与和平在那里烟消云散后，可能发作的只有缓慢但精准注定的大饥荒。那么，我们就会回到世界历史发展的起点——这就是我们伟大的哲学家在犹太教和基督教教条中发现的，“就像上帝创造了世界，好让魔鬼来夺走它”。

那就是意志以其十足的残暴统治一切的地方。我们是蒙福的，我们已经转向了**高贵的前人的境界！**

这种认识有什么用？[1]——《宗教与艺术》续篇

1880

如果你们问，认识到历史中人类的没落有什么用，毕竟大家都是通过人类的历史发展才成为现在的我们，那么那么一开始，也许可以这样反驳回答：去问那些始终真正完全掌握这种认识的人，向他们学习如何真正拥有这种认识。这种认识并不新鲜，因为每一个伟大的心灵都唯独被它所指引：去问各个时代

[1] 《宗教与艺术》的三个续篇明确表达了反犹主义、种族主义和白人至上的观点。相比正文，这三个续篇在学术价值上并不突出，但出于文本完整性的考虑，仍将其译出。



真正伟大的诗人，去问真正宗教的创立者。如果最伟大的国家领袖们也能正确且完整地具备这种认识，那我们也很乐意把你们引向他们，但这是不可能的，因为他们的事业总是让他们只在历史既定的条件下进行实践，但从未让他们拥有能超越这些条件并深入其本源的自由视野。因此，恰恰是在国家领导人那些总是失败的创举中，我们最清晰地证明了不能掌握那种认识[所导致]的恶果。就连一个马可·奥勒留能够达到的，[也不过]是对世界的虚无的认识，而无法达到哪怕只是对世界的确[已经]没落的假设（这种没落也可以从别的角度考虑），更不用说[认识]这种没落的原因了。自古以来，这[种局限性]构成了绝对悲观主义观点的基础；一般来说，出于某种便利，专制政治家和统治者很乐意受这种观点的引导。与之相反，对我们没落原因的深入完整的认识，也指向了彻底复兴的可能性，而这对政治家来说又毫无意义，因为这种认识远远超出了他们那种暴力但始终徒劳的作为的范围。

那么，为了求得对世界的清晰认识，要想弄清楚不应该向谁询问，我们应该大体上全面地审视一下当前所谓的政治世界局势。随手拿一份报纸，并且带着完全事不关己的态度将其读完，这种局势就会立刻向我们展现出其特点：我们会碰到只有应然却没有实然[的情况][1]。意志脱离表象，却又带着对权力的无限欲求，这种欲求甚至让当权者都认为自己缺乏权力，除非他权力更大。这个当权者届时究竟打算用这权力做什么，人们徒劳地寻找答案。从[他]身上，我们总是看到罗伯斯庇尔的形象在浮现，罗伯斯庇尔借助断头台清除了彰显他那些造福人民的理念的障碍，现在却不知所措，只能泛泛地提倡美德，而这种美德从共济会那里倒是更容易获得。但看来，现在所有的国家领导人都在争夺罗伯斯庇尔那样的“殊荣”。上个世纪，这种情况还较少得到利用——尽管耶稣会士[为了]利益而进行密切监视，那时人们仍然公开为王朝利益而争斗，而耶

[1] 这句话原意是碰到“有借无贷”（Soll ohne Haben）的情况，瓦格纳可能是说只有想法，不顾现状。

稣会士最近还不幸误导了法国最后一位暴君。[1] 这位统治者认为，为了巩固自己王朝，也为了文明的利益，必须让普鲁士蒙受挫折，而由于普鲁士拒不屈服，就不得不引发了一场德国统一的战争。这争取到了德国的统一，并通过条约确立下来。但难以回答的是，统一究竟意味着什么。然而我们得到承诺，只要先掌握更大的力量[2]，未来某个时候我们终将在此事上获得解答：德国统一必须能向各方龇牙示威，即便它已无可咀嚼。当人们眼前浮现出那个那个在孤寂中竭力操劳，孜孜不倦地寻求权力工具的强化的强权者形象时，他们会以为自己看到的是坐在福利委员会席位上的罗伯斯庇尔。相反，如果我们提及的那种**认识**能启发这位当权者，那么他本应适时明白，应该用那些业已证明有效的权力工具来成就什么，进而向世界宣示怎样的信息。我们乐意相信他对和平之爱的承诺，但必须通过战争才能证明的保证是一种不幸。我们真诚希望，真正的和平终将以和平方式赢得。因此，那位平息上一次和平破坏者的强人本应明白，与那蓄意挑起的可怕战争相对的，不应是美茵河畔的法兰克福的协定（该协议简直是在引导人们不断为新的战争做准备）[3]，而是另一种和平。[4] 在此，如果能认识到陷入这种没落的战争文明状态的人类实现真正复兴的必要性和可能性，那或许就可以促成一项开辟世界和平的协议——这样，就不会去攻克堡垒，而是去拆除堡垒；不会去索取未来战争安全的抵押物，而是去给予保障和平的抵押物。然而现在，只是权衡和专门考虑了历史权利和与之相对的历史要求，而

[1] 指法兰西第二帝国皇帝拿破仑三世（在位时间 1852－1870），他通过政变上台，实行高压统治，并试图以武力扩张（包括发动普法战争）来巩固地位。相比之前的统治者，拿破仑三世与天主教会取得了和解。但普法战争并不是“受耶稣会误导”的结果。

[2] 这段话的权力和力量是同一个词 Macht。

[3] 指 1871 年德国统一的协定。

[4] 以上两个段落的表达较为混乱，大致阐述的是如果政治家缺乏一种对人类没落的真正“认识”，将导致什么样的后果。在绝对悲观主义认为世界注定衰败的前提下，人类只能靠权力和暴力维持表面秩序；政治家利用这一点，只追求自身意愿而不顾现实，因而权力欲无限膨胀却不知如何使用权力。这种权力欲最终演变成战争与杀戮。这种状态下，和平也只是暴力逻辑的延伸，无法导向复兴。在《论国家与宗教》中，瓦格纳曾认为改善世界是一个“不可能的要求”，但此处的观点已有不同。



二者的基础都是征服权。[1] 看来，即使是最有善意的国家领导人，也无法超越这种作为的视野。他们都幻想着世界和平；即使是拿破仑三世也心怀此念，只不过这种和平应该有利于他的王朝和法国：因为这些掌权者无法想象，除了靠威震四方的大炮威慑来加持之外，和平还能以什么方式存在。

无论如何，大家可能会发现，如果**我们的**认识被视为无用，那么伟大的政治家们对世界的认知甚至可能会给我们带来更严重的危害。

我以前遭遇过一种情况：关于我阐述的我们公共艺术的没落，没什么人提出反对意见，但我关于它的复兴的想法，却遭到了强烈抵触。如果撇开那些的确肤浅的乐观主义者，那些亚伯拉罕怀抱中无忧无虑的希望之子，那么我们也可以认为，关于世界的无常，甚至关于人类普遍的衰颓与丑恶的看法，并没有特别令人反感：每个人对大家的看法，他们自己都心知肚明，但科学不承认这一点，因为它学会了在“不断进步”中自圆其说。那么宗教呢？路德真正愤慨的是罗马教会渎神的赎罪券买卖——众所周知，教会甚至允许为尚未遂行的罪作预支。他的义愤来得太晚了：这世界很快就知道如何完全把罪取消掉了，而如今人们虔诚地期待通过物理和化学来获得对邪恶的救赎。

让我们承认，要让世界赞许我们这种知识的益处并不容易，尽管这种认识能轻易地让世俗之见的无用性全无争议。然而，但愿这种洞察力不会妨碍我们更深入地探究那种益处。为此，我们不能指望愚钝的大众，而必须转向那些更卓越的睿智者——但也正由于这些头脑至今仍普遍被自身的昏聩所主导，导致正确认识的解救之光无法穿透到大众之中。然而，这种昏聩是如此严重，以至于目睹自《圣经》问世以来各个时代最卓越的头脑都受其影响，进而陷入判断的肤浅，这着实令人诧异。人们会想到歌德，他认为基督[的存在]仍是悬而未

[1] 这里的意思是，在拟制和平协定的过程中，双方仅仅基于过去的历史权利和要求来进行权衡和谈判，而没有从更广阔的视角来考虑和平。

定的，但亲爱的上帝[的存在]却毋庸置疑，只不过对于后者，他当然保留了以自己的方式在大自然中寻找上帝的自由；但这些五花八门的物理实验与尝试无休止地进行，最终必然导致一个结论：上帝根本不存在，只有“力和物质”。直到很晚（多么晚啊！）的时候，才有幸由一位伟大的心灵，澄清了犹太上帝概念让整个基督教世界陷入的长达千年的混乱。我们要感谢康德思想的阐释者、高瞻远瞩的**亚瑟·叔本华**，是他让那些心存困惑的思考者，最终能在真正的伦理学基础上重新站稳脚跟。

谁要是想了解现代思想的混乱，了解我们时代理智的浑噩，只需看看一切哲学体系中最清晰的叔本华哲学体系所遇到的巨大阻力便可知晓。不过，一旦我们明白，完全理解这一哲学将导致我们迄今秉持的判断[方式]发生彻底转变，就如同异教徒接纳基督教时经历的那种转变，那么这对我们而言就很好理解了。尽管如此，看到一种建立在最完善伦理学之上的哲学成果被视为毫无希望[的东西]，这总还是让人惊愕不已的。由此可见，我们满怀希望，却不愿去认识真正的道德。叔本华对世界的无情摈弃，是基于此处揭示的人心的衰颓，而这个世界也只是以这种历史可见的模样展现在我们面前的。这让一些人感到恐惧，他们不愿去探寻只有叔本华才明确指出的、使邪路上的意志得到回转的道路。然而，我们的哲学家以一种与最崇高宗教相符的方式，清晰明确地指出了这些可能带来希望的道路。倘若摆在他面前的只有对世界的如实呈现，导致他分身乏术，因而只能把探寻和踏上这些道路的任务留给我们，那么这并非他的过错。毕竟，这些道路只能靠我们自己的双脚去行走。

在这个意义上，为了引导人们自主踏上真正希望之路，就我们当下的教化水平而言，除了全面把叔本华的哲学作为一切更高精神与道德文化的基石外，别无他法；我们应该致力的也别无他事，只有在生活的每一领域都使此事的必要性得以实现。如果这一举动能够成功，那么由此产生的积极且真正具有复兴意义的成效将不可估量，因为我们也清楚看见，由于缺乏对世界本质的正确且



全面的基本认识，我们在精神和道德层面已被贬抑到何等无能[的程度]。

当教皇们将《圣经》从民众手中夺走时，他们十分清楚自己的所作所为：由于与福音书相关的《旧约》极有可能以某种方式使纯粹基督教的思想变得不可辨认，一旦人们觉得能从《旧约》中为种种荒谬行径和暴力之举找到合理借口，那么把这种利用[方式]留给教会比留给人民更为明智。我们几乎可以说，这是一场特殊的不幸：路德在对抗罗马教会的堕落时，手中可支配的唯一权威武器便是这本完整的《圣经》；若不想让这武器失去效力，他便不能对其内容有任何删减。[1] 这本《圣经》还被他用于为那些饱受忽视的穷苦民众编写要理问答手册——从这小书令人动容的前言中，我们能真切感受到他当时的绝望。这位充满共情的改革者对他的民众发出了真正哀恸的呐喊，使这高尚的改革者产生了像拯救溺水之人那样急切的心情。带着这样的心情，他现在正迅速给处于极度窘困中的人们送去现成的必要精神食粮和精神慰藉。如果我们能正确理解[他的呐喊]，那就必须为此把他当作榜样，以便立即用更持久的供应，取代那些现已显得短缺的食粮和慰藉。为了说明这种努力的出发点，让我们引用席勒给歌德的信中的一段精彩的言辞："如果我们坚持用一种本质特征来把基督教与其他一神论宗教相区分，那么这种特征不在于别的，而在于**律法的废除**，即康德式定言命令[的废除]，基督教想用一种自由倾向来取代它。因此，基督教在纯粹形式上是美好道德的代表或神圣的化身，从这个意义上说，也是唯一的**审美**宗教"。——

让我们从这"美"的视角出发，审视一番摩西律法石板上的十诫。路德也认为，有必要首先凭借这十诫，去面对一个在罗马教会和日耳曼拳头法则统治下，精神与道德全然蛮荒的民族。因此我们会发现，[十诫]中根本不见真正基督教思想的踪影。仔细探究便知，它们仅仅是**禁令**而已，大多是通过路德附加的解释，才拥有了诫命的特性。我们无需对这些诫命展开评判，因为这么做只

[1] 实际上，路德编撰的《圣经》是否"完整"，向来是有争议的话题。

会牵扯到我们的治安和刑事立法。为了维护公民社会的存续，对这些诫命的监管，乃至对无神论的惩处，都已交由这种立法来执行，其中或许只有“不可有别的神”这一条能幸免。

所以，我们这里完全不考虑这些保存相当完好的诫命。相反，如果有一种在此适用的基督教诫命，它会极为清晰地呈现于所谓神学三德之中。在我们看来，这些美德的常规排序与引导人们树立基督教精神这一目的并不完全契合，因此我们想把“信、爱、望”[1]的顺序调整为“爱、信、望”。把这唯一能救赎和赐福的三位一体视为**美德**的化身，并将践行这些美德立为**诫命**，看似有悖常理，毕竟从另一方面讲，美德及其践行理应被视作神恩的馈赠。然而，当我们首先仔细考量，在崇高的基督教意义上的“爱”的诫命对自然之人提出了怎样近乎苛刻度的要求时，便会很快领悟，美德及其实践的获取，会蕴含怎样的功绩。我们整个文明朽坏的根源何在，除了爱的匮乏还[能是什么]？当青少年的心灵逐渐看清当今世界时，又怎能去爱这个世界？毕竟，谨慎与怀疑似乎成了与世界相处的唯一建议。诚然，正确的引导只应有一条可行路径：让青少年认识到，世界的无爱就是世界的**苦难**；由此激发的共情，将意味着他能有意识地远离导致世界苦难的根源，即强烈的欲求，从而减轻和缓解他人的痛苦。然而，对于自然之人来说，最难以理解的事物莫过于邻人本身，如何唤醒他们对这一点必需的认识呢？在这里，除非通过正确引导自然人了解万物的自然起源来唤起自然之人的这种知识，否则靠诫命是不可能[唤起]的。——对此我们认为，最可靠、甚至几乎是唯一能够引导人们获得这种理解的，是对叔本华哲学的明智运用。这一运用的结果让所有早期哲学体系都感到羞愧，它是对**世界的道德意义**的承认，而这种承认又是所有认识的巅峰，本可以从叔本华的伦理学中得到实际应用。唯有源于共情、并在共情中使自我意志彻底瓦解的爱，才是具有救赎力量的基督教之爱，信和望自然蕴含其中：**信**是对世界道德意义的一

[1] 《圣经》中的顺序是信、望、爱（哥林多前书 11：13），瓦格纳似乎在这个问题上出错了。



种绝对确定的意识，并得到最神圣的榜样的证实；**望**则是有福地知晓，这种意识绝不会受骗。

然而，我们还能从何处获得比这位哲学家更清晰的指引，来抚慰被世界的现实显像的幻相所惊骇的心灵呢？我们只需从这位哲学家的见解中探寻将其传达给未受学术熏陶之人的自然理解力的可能性。在这种意义上，或许可以尝试为那篇无可比拟的论文《论个体命运中貌似的合目的性》（»über die scheinbare Absichtlichkeit in dem Schicksale des Einzelnen«）赋予通俗易懂的内容阐释。[1] 那么，“永恒的神意”（die ewige Vorsehung）这一因其含混不清而常被随意使用的观念，就会依据其真正含义得到合理的解释；否则，它那表述中包含的荒谬只会把绝望之人驱使向粗浅的无神论。对于那些被物理学家与化学家的傲慢所惊吓，因不敢接受从“力和物质”出发对世界的解释而认为自己只能被看作头脑迟钝的人而言，如果能借我们哲学家的驳斥向他们表明，那些“原子”和“分子”是多么笨拙的东西，那么对他们来说也不亚于一种莫大的恩惠。但是，如果我们能把对世界的观念性（这种观念性由我们感知的唯一基础，即时空法则所决定）的清晰认识融入到“爱、信、望”的崇高大厦中，我们会给那些一方面被教会的威胁所吓倒、另一方面被我们的物理学家逼至绝望的人带来多么难以言表的益处啊。凭借这一观念性，所有因恐惧而对“另一个世界”的“何地”与“何时”苦苦追问的心灵都将认识到，[这些问题]只需以一抹喜乐的微笑来回应。毕竟，如果这些看似至关重要的问题存在答案，那么我们的哲学家已经用无可比拟的精准与优雅给出了[答案]——这句话可以说只是作为对时空的观念性进行定义的而附带的话语：“唯独**取消了‘何处’、‘何时’**，才有安宁、静谧与幸福。”[2]

[1] 这篇文章收录于叔本华的《附录与补遗》第一卷。

[2] 见《附录与补遗》第二卷第 47 章。时间空间形式是人类认识表象世界的基本前提，但要超越表象世界，必须达到非时空性，即对理念的直观。在叔本华那里，这种直观一般出现在艺术和宗教中。所谓“另一

但现在，不幸的是，我们与人民的距离如此遥远，他们需要一种肯定意义上的神圣永恒的感性真实表象，而神学只能在“时间之外”的否定意义上向他们提供[这种表象]。宗教也只能通过寓言式的神话和形象来满足这种渴望，教会由此建造了其教义的大厦，而大厦的倒塌对我们来说已是显而易见的了。在之前的《宗教与艺术》一文中，我试图展示它那零落的砖石如何成为一种古代世界尚不为人所知的艺术的基础；然而，我们应当以审慎严肃的态度来考量的是，这种艺术通过彻底摆脱对自己的不道德要求，在新道德的世界秩序中可能产生什么样的深远意义——尤其是对“民众”而言。“完美的满足与真正值得向往的状态，始终只在形象中向我们显现：在**艺术作品**中，在诗歌中，在音乐中。当然，人们或许可以由此确信，[这样的满足和状态]必定存在于某处。”[1]——若能深入挖掘我们哲学家[以上]精妙而深刻的见解的内容，那么这位哲人将再次引领我们窥见可能性领域中无比丰饶的远景。在此，这个思想被纳入严谨的哲学体系，[使得]那些[原本]似乎只能用略带怀疑的微笑来陈述的内容，极可能成为我们得出真挚而严肃的推论的起点。藉由对心性的超然影响，最崇高的艺术作品的完美譬喻将使我们清晰地辨识出那个原型——其“某处”必然只会显现在我们那充满爱、信、望，且超越时空的内心之中。

然而，如果最高艺术缺乏一种代表着至善道德世界秩序的宗教象征作为基础，它就无法获得实现这种启示的力量，而唯有凭借这一基础，艺术才能真正为民众所理解。从生活实践中提炼出神圣的譬喻，艺术作品才能将这种神圣性带回给生活，进而超越生活，达到至纯的满足和救赎。

至此，[我们]已然勾勒出一个广阔甚至可以说无法估量的领域；它的轮廓

个世界”是瓦格纳在叔本华的论述基础上进一步阐释的概念，这不是指其他某个地方的天堂或地狱（因为这种地方仍然受时间空间形式所规定），而是从表象世界及其认识基础中获得解脱后进入的状态，无所谓“何处”、“何时”。从瓦格纳各种表述中看，“另一个世界”可能是一种万物合一的彼岸（《特里斯坦》中的情形），也可能是用释然的心态重新认识的世界本身（在《工匠歌手》和《帕西法尔》中的情形）。

[1] 见叔本华的《美和审美的形而上学》（*Zur Metaphysik des Schönen und Aesthetik*）。



或许清晰，但由于远离日常生活，[本]已[变得]不易识别。对这一领域进行更深入的探索，看来或许是值得努力的。我们认为有必要明确指出，政治家无法引导我们进行这样的探索，且对我们而言，在研究中完全避开政治这一毫无成效的领域是很重要的。相反，我们都应该以最大的谨慎，去深入探究所有那些能够通过精神教化而引导人们确立真正道德的领域，直至其最细致的分支。我们的心中别无他求，惟愿从这每一个领域中吸引志同道合的伙伴和同僚。这些人也已经存在：例如，参与反对活体解剖的运动让我们在生理学领域认识了志同道合的人士，他们凭借专业科学知识，帮助我们对抗那些国家授权的科学亵渎者的无耻主张，即使不能取得成功——可惜现在别无他法。我们已在别处提及那些完全和平的联合会，对它们而言，践行我们的思想似乎是顺理成章的。如今，我们只期望看到这些团体中的实干者能加入我们，他们能够在这一伟大事业中找到自身的特殊价值。这一伟大事业大致可以如此描述：

我们洞悉人类历史走向没落的缘由，也明了其复兴的必然；我们坚信此番复兴的可能，并矢志于全方位推动其付诸实现。

> 很可能值得商榷的是，这样一个联合会的合作[内容]是否不应远超出近期目的，即向戏剧节活动[1]的赞助方进行通告。尽管如此，我们还是希望本联合会的尊贵参与者并非毫无意愿地关注这些通告。不过，就本文作者而言，他必须声明，今后他只会为指定领域提供更多通告。[2]

宗教与艺术续篇

1. 认识你自己

1881

[1] 指拜罗伊特戏剧节。

[2] 可能是指以后仅就戏剧节活动进行通告。

伟大的**康德**训诲我们，要让认识世界的渴望服从于对自我认识能力的评判（Kritik）。如果我们由此陷入对世界现实的极度不确定之中，那么随后**叔本华**通过一种更深入的评判，即不再评判我们的认识能力，而是评判先于一切认识的我们自身的意志，训诲我们得出关于世界本身（An-sich）的最可靠结论。“认识你自己，你便认识了世界”——皮提亚[神谕]如是说[1]；“环顾四周，这一切都是你”——婆罗门教如是说。

由此可以看出，这些古老智慧的训诲在我们这里已然完全失传，以至于它们必须历经数千年后，才通过康德天才般的迂回路径，由叔本华重新为我们发掘出来。因为，对当今我们全部的科学与政治技艺的状况进行一番审视，我们就会发现，这些毫无真正宗教核心的东西沉溺于粗野的胡言乱语中，[并且]经过两千年的操弄，它们凭借这种胡言乱语，竟能在民众愚钝的目光中显得几乎是可敬的。

谁会在对世界局势的评判中，发现“认识你自己”这一原则的应用呢？我们并不知晓，有哪个历史事件让行动者彰显了出这种训诲的影响。人们总是攻击自己不理解的事物，而当我们因此自我伤害时，却以为是他人所为。但凡思想中带着这条训诲来审视当下的反犹运动，谁又不会感到似曾相识呢？似乎没有任何人觉得有必要去询问或深究，犹太人如何能获得这般看似如此有害的、既渗透我们又凌驾我们的权力；或者，即便有所探究，也止步于最近十年或更再几年的事件与状况之前。我们仍未在任何地方感受到足够的意愿，去进行更加深入的自我反思，即在此对我们整个本性与文明（例如我们称为“德国的”[本性和文明]）的精神和意志进行一次精确的评判。

此处涉及的这个过程，或许比其他任何过程都更能让我们对自身感到惊叹。

[1] 皮提亚是古希腊德尔斐神庙的女祭司，负责传布阿波罗的神谕。德尔菲神庙的三句箴言包括“认识你自己”，但没有瓦格纳列举的后半句“你就认识了世界”。



我们似乎在这过程中察觉到，一种曾在自己身上完全熄灭的天性又姗姗甦醒了。大约三十年前，如果有人考虑到犹太人缺乏用生产性来参与我们艺术活动的能力，并且在十八年后又受到激励，试图重新探讨这一问题，那么他定会招致犹太人和德国人的强烈愤慨；用带有疑问[色彩]的强调[语气]来念出“犹太人”这个词也变得十分危险。我们现在突然听到，曾经在道德美学领域引起最强烈不满[的东西]，正以粗俗的流行形式，从市民交往和国家政治领域大声传出。这两种表述背后的事实是：犹太人在一切可想像的关系中被赋予了自视为“德国人”的权利，这就像墨西哥的黑人通过一个全面的授权，就被允许自视为白人。认真思考这个过程的人，即使忽略其荒谬本质，也必会对国家当局的轻率（毋宁说是轻浮）感到极度震惊，他们竟然在几乎未对自身行为加以深思的情况下就颁布[政令]，对我们民族本质进行如此巨大、后果不可预见的改造。

这里喊出的套话是“所有德国公民享有平等权利，不考虑宗教信仰的差异”。

为什么某个时期会有德国人竟然把一切让犹太民族与我们具有根本性区别的东西，归咎于宗教“派别”的不同？毕竟，恰恰是在德国历史中才出现**基督教会**的分裂，导致国家法律对不同教派进行了承认。[1] 诚然，在这明显遭到滥用的套话里，我们触及了一个关键点。一旦我们以毫不留情的力度将“认识你自己”指向自身，这个关键点就能帮助我们解释那些看似难以理解的事情。在此，我们也立刻遭遇了最近的经验：每当触及犹太教根基，比如依据摩西典籍的真实文本对其先祖（尤其是伟大的亚伯拉罕）进行评判时，那些鼓动反犹的牧师先生们便顿觉束手无策。他们随即就觉得，基督教会（[作为]“实证”宗教）[2]的基础开始动摇了，而一种承认“摩西信仰”的主张已经显露出来，并且

[1] 这里是说，教派本身就已经是德国历史的产物，是具有德国特性的东西，因此不能用教派来区分犹太人与德国人。

[2] 19世纪晚期所谓实证宗教（positive Religion）一般是指根据明确的经典、教义和礼规等建立起来的宗教，

其信徒被赋予了与我们站立在同一立场上[的权利]，以便讨论通过耶稣基督获得的“新启示”是否具备充分的凭证。因为他们（包括英国前首相）据此认为，耶稣基督只是他们过剩的众多小先知中的一个，而我们却对他大做文章。然而现在，要想从基督教世界构造以及受其影响早早走向退化的教会所赋予的文化特征中，去证明耶稣的启示优于亚伯拉罕和摩西的启示，无疑是困难的。因为，尽管饱经四散离乱，犹太部族直到今天仍与摩西律法保持了统一，而我们的文化和文明却与基督教训诲处于最尖锐的矛盾之中。作为这种文化的结果，对于那做着最终盘算的犹太人来说，他们面对着发动战争的必要性，更必要的是为战争筹集资金。这样一来，犹太人把我们的国家社会划分为军事阶层和市民阶层：鉴于数千年来对军事领域的陌生，他们更倾向于将经验与学识倾注于市民阶层，因为他们深知，正是市民阶层必须为军事提供资金，而他们自身在这方面能力已经得练就得出神入化。

如今，在我们当中定居的犹太人在获取和积累巨额财富方面取得了惊人的成就，而我们的军事国家当局对此只是表现出敬意和欣喜的惊叹。然而，依我们所见，当前反犹运动似乎在暗示，人们正试图提醒那些权威关注一个问题：犹太人的钱究竟从何而来？从根本上来说，这[一运动的]根本原因似乎在于财产，甚至所有权，而我们突然为[二者]感到不安；另一方面，国家的所有努力，似乎都指向比其他任何事务更优先地确保财产[安全]。

如果将“认识你自己”应用于我们的宗教教会的起源，必然会在对待犹太人的问题上造成令人堪忧的糟糕局面，那么，当我们试图保护国家社会唯一懂得的**财产**不受犹太人指摘，而去探究这种财产的本质时，也可能产生不亚于[前者的]不利后果。

注重启示和历史传承，与强调人类内在理性和道德律的自然宗教相对。这里瓦格纳想表达的是，要强调基督教的“传统”，就不得不追溯到犹太教那里。



在我们国家社会的良知里，“财产”被赋予了几乎高于宗教的神圣地位：人们对冒犯宗教的行为尚可宽容，但对损害财产的行径却绝不姑息。既然财产被视作一切社会存在的根基，那么并非人人都拥有财产，甚至社会中大部分人从出生就与财富无缘的状况，就必定显得更为有害了。显然，通过这种[财产不平等的]情况，并且由于自身原则，社会陷入如此危险的动荡之中，以至于它被迫用一切法律来盘算这无法调和的冲突的解决办法。而对所有权的保护，即便在最广泛的国际法意义上也是维持军事力量的主要[理由]，[但这种保护]实际上只能意味着保护有产者去对抗无产者。尽管有多少严肃而精于计算的人致力于研究这一问题，但是其解决办法（包括平均分配所有权）都没有获得成功。似乎，那个看似非常简单的所有权概念，一经国家的利用，就如同往人类躯体里钉入了一根木桩，他们必将在病痛中日益萎靡。

在评判我们国家的特征时，对国家的这些历史起源与发展过程的考量似乎是最不可或缺的，因为唯有如此，权利与法律体系才能[合理]推导与解释。那么，财产不平等，甚至大部分国民的赤贫状态，作为近代国家征服的后果（例如诺曼人对英格兰的征服，或英格兰反过来对爱尔兰的征服），就必须拥有合理阐释，有必要时还需要得到辩护。我们无意让自己纠缠于这种如此困难的考察，只需指出：由于法律为财产占有赋予了神圣性，今日清晰可见的原始所有权概念发生了改变，即购买凭证已经取代了所有权获取，而这两者之间，暴力占有起到了中介的作用。

人们对**金钱**的发明及其作为万能文化力量的价值，已有诸多精妙卓越的想法、说辞和论述，但在盛赞之时，也应留意它自古以来在传说和诗歌中所遭受的诅咒。如果**黄金**在文学中被刻画为吞噬真纯人性的恶魔，那么我们的伟大诗人最终也将**纸币**的发明视为魔鬼的幻影。如果把尼伯龙根的厄运之戒当作证券皮包，那幽灵般的世界统治者的恐怖形象或许就得到了更为完整的塑造。的确，这种统治被我们进步文明的代表们视为一种精神力量，甚至一种道德力量，因

为如今，衰微的信仰已被“信用”所取代，而“信用”则是一种虚构之物，通过最严密、最精巧的防欺诈和防损失保障措施来维系我们彼此的诚信。我们现在正经历着这种信用带来的好处，而似乎也把这一切的责任毫不犹豫地推给犹太人。诚然，在我们不擅长的领域，他们是行家。但凭空生财的本事却是我们的文明自己琢磨出来的，或者如果归咎于犹太人，那也是因为我们的整个文明是野蛮元素与犹太元素的杂合体，而绝非基督教的产物。关于这一点，我们认为，教会代表们也确有必要达到一些自我认识，尤其当他们一边以亚伯拉罕的后裔的名义索要耶和华的应许，一边却仍在迫害这些后裔时。基督教适应了世界上一切统治势力的野蛮和暴力，从撕裂性的猛兽变为精于算计的猛兽；而后，它恐怕难以凭机灵和诡诈在敌人面前立足；正因如此，我们目前不期望能从教会当局和国家当局那里获得任何特殊的帮助。

然而，当前这场运动显然有着内在的动机，尽管可能还没有在其至今的领导者的行为中显现出来。此前，我们认为这一动机或许是德国人民已然丧失的某种天性的觉醒。人们谈及**种族**间的对立。从这方面来看，我们有必要重新审视自我，明确各种特定人类血脉[群体]之间究竟想构建怎样的关系。首先要明白的是，相较于特征极为鲜明且长久不变的犹太种族，如果我们要谈论“德意志种族”，那么对它作出确切界定是非常困难，甚至几乎不可能的。当学者们争论种族混血或传承纯粹种族对人类发展更有价值时，判断标准仅仅取决于我们对人类“进步性培育”的理解。人们称赞所谓罗曼民族（可能也包括英格兰人）为混血种族，因其显然在文化进步上领先于相对保持纯粹的日耳曼种族。谁要是不受这种文化和文明的表象所迷惑，而是寻求让伟大的品格带来人类的拯救，那么就会再次发现，伟大的品格更有可能，甚至几乎只会在传承纯粹的种族中出现。未受侵蚀的血统本性的力量，似乎首先用**骄傲**取代了所有尚未养成、唯有历经生活的艰难考验才能获得的更高人类美德。这种独特的血统骄傲，正是在中世纪曾带给我们像诸侯、国王和皇帝那样杰出的品格，如今在纯正日耳曼出身的贵族中或许仍有迹可循，尽管已经出现明显的退化。如果我们想理



解面对犹太人渗透而无力抵抗的德国民众为何没落，就应当认真反思这种[贵族]的没落。如果我们首先考虑德国在三十年战争中所遭受的史无前例的人口毁灭，或许就找到了正确的路径。在城市和乡村的男性人口大部分惨遭屠戮之后，女性人口也有相当大一部分遭受了瓦隆人、克罗地亚人、西班牙人、法国人和瑞典人的凌辱。经历这场浩劫，那些人口受影响相对较小的贵族，或许已很难认为自己与幸存民众同属一个血统。然而，在之前的多个历史时期，这样的血统归属感却体现得十分明显。在民族内涵遭受重创后，恰恰是这些真正的贵族，总能一次次地将正确的精神重新唤起。从古老血脉的新分支在民族大迁徙后推动德意志部族复苏的过程中，我们看到了这一点。那次民族大迁徙让留在故土的人们失去了他们真正的英雄血脉。从霍亨斯陶芬时期贵族诗人对德语的重振中，我们看到了这一点：此前只有修道院的拉丁语还被认为是高雅的，而现在诗歌的精神甚至深入到农家院落，为民众和贵族创造了一种完全相同的通用语言。我们还能从德国人民抵抗罗马强加的教会羞辱这一事件中再次看出这一点，因为贵族和诸侯的行动激励了民众英勇反抗。然而，三十年战争之后，情况变得不同：贵族再也找不到让他们有同族之感的人民了。庞大的君主制权力格局从德国本土转移到了斯拉夫东部地区。退化的斯拉夫人和衰颓的德国人构成了 18 世纪历史的底色。在这样的背景下，到了我们这个时代，犹太人终于能满怀信心地从资源已被榨干的波兰和匈牙利迁到这里定居，甚至贵族和君主也不再嫌弃与他们做生意——因为，贵族的骄傲早已被抵押，置换成了虚荣与贪婪。

在较近的时代，我们发现民众也具备了这后两种性格特征——比如，和我们渊源颇深的瑞士人就觉得他们根本不能允许自己以其他方式看待我们！为此，“德意志”这个称谓几乎是新创造的。然而，这次新生距离真正种族心性的重生还很遥远，这种心性首先体现在一种可靠的天性上。可以说，我们的民众缺乏一种判断对自己有益、合适、有帮助且真正有价值事物的天性。他们与自身疏离，笨拙地模仿那些外来的习俗。独特而伟大的精神曾降临到他们身上，这

[在其他民族]是从未有过的，可他们却不懂得适时珍惜。然而，在最没有头脑的报纸写手或政治说客的花言巧语的无耻蛊惑下，他们竟会将其奉为自身的关键利益代言人。而只要犹太人敲响那纸糊的证券交易之钟，民众就会把钱砸过去，想用自己的积蓄让对方一夜暴富。

相反，犹太人确实是世界历史迄今所展现的最惊人的种族一致性的典范。没有祖国，没有母语，他们凭借自身绝对且不可磨灭的特质的可靠天性，穿越所有民族的土地与语言，得以毫无差错地不断找回自我。即使混杂也无损于他们；无论男女，即使与最异质种族混杂，也总会有一个犹太人再次出现。即使与任何一个文明民族的宗教发生再浅层的接触，他也无法与其产生真正的关联；因为事实上，他们并没有真正的宗教，而只是相信他们的上帝许诺的一些东西——这些许诺绝不像所有真正宗教那样，指向一个超越现世、超越时间的来世生活，而是仅仅指向此时此地的现实尘世生活；在这个现实世界中，他们的民族据说被承诺将统治一切有生命与无生命的事物。因此，犹太人无需思考或空谈，甚至不用计算，因为最复杂的计算早已在他那与一切理想绝缘的天性中，精准无误地预先完成了。[这堪称]奇妙绝伦的现象：作为人类没落的具象化，这个带着强烈自信的恶魔，同时又是摩西教的日耳曼公民，自由派王侯的宠儿和帝国统一的担保人！——

尽管这里呈现出一种看似完全无法弥补的劣势，德意志种族（倘若我们还假定其存在的话）在这种劣势下相较于犹太种族处于不利地位，我们仍须将德意志天性的甦醒纳入考量，以解释当下这场运动的成因。既然我们不得不放弃对纯粹种族本能的表述，或许我们应转而允许自己探究一种更高[尚]的本能——尽管它对当今民众而言仅是朦胧而虚幻的意识，但仍可被描述为一种天性，只是其根源更崇高、目标更远大，或许[应被称作]纯粹人性的精神。[1]

[1] 瓦格纳区分了本能（Trieb）与天性（Instinkt），后者有更正面的含义。



为于解决当前困扰我们的问题，我们恐怕不能寄托多少希望在真正的世界主义者那里，如果这样的人的确存在。要遍历世界历史，并在这一过程中始终保持对人类的爱，这绝不是轻而易举的事情。在此，只有与孕育我们成长的民族那种不可磨灭的归属感，才能够起到补充作用，以便把因纵览全局而断裂的线索重新连接起来。在此，这种归属感让我们明白自己所是；我们心怀与同胞的共情，并像关心自己家人的命运那样努力抱着希望。祖国，母语——那些失去它们的孤儿多么可悲！然而，能从自己的母语中认出祖先的语言，又是多么幸福！通过这样的语言，我们的感受和洞察能远远超越我们新近拥有的祖国，超越我们历史认知的范畴以及由这些认知所诠释的我们生存的外在形式，一直追溯到原初的人类。在[他们]那里，没有财产界限来禁锢我们的高尚[品质]，我们会觉得自己与人类创造性的原初之美有着相同血统。而这便是我们的德语，我们祖先唯一真正传承下来的遗产。如果我们在一种外来文明的压力下感到窒息，并且对自我的判断也陷入摇摆不定[的地步]，那么我们只可以在我们语言真正的、源自祖先的土壤中挖掘其根源，以便立即获得关于我们自己，甚至关于真正的人性本身的令人心安的启示。自古以来，始终从我们自身本性的源头汲取力量的可能性，培养了我们的伟大人物和精神英雄；这可能性让我们不再觉得自己是一个种族或人类亚种，而是人类本身的原初血脉。我们无需担忧那些那些陌生的、没有根源的文明的创造者是否能理解并欣赏他们。相反，在祖先的事迹和天赋的滋养下，我们有能力以清醒的精神去洞察并反过来正确认识他们，并依据他们作品中蕴含的纯粹人性的精神去评价他们。所以，真正的德国天性恰恰只探寻这种纯粹人性的东西，也单靠这种探寻才能有所助益——这就不仅裨益自身，还利于一切事物，哪怕是那些遭受扭曲、但本质上却纯粹和真实的事物。

如今谁又会忽视，因为这种高贵的天性未能在其民族生活或宗教教会生活中真实表达自身，并由此给我们带来了痛苦，所以它迄今为止只能以一种软弱、模糊、容易被误解且缺乏成效的方式续存？在我们看来，可悲的是，这[天性]

没有在任何党派中显现——尤其是那些当下仍妄图主导我们政治、精神及民族生活动向的党派。单看它们给自己取的名号就知道，这些党派并没有德国的出身，也就绝没有德意志天性的灌注。保守党、自由党和保守自由党，以及后来的民主党、社会派，或者社会民主党等等，目前在犹太人问题上的表现，在我们看来必定是相当空洞的。因为这些党派没有一个愿意践行“认识你自己”——即使是唯一最含糊地以“德意志的”自居的“进步党”[也不例外]。我们只看到一场利益纷争，各方都在争夺[同一]目标，且这个目标并不高尚。显然，谁为了利益而武装得最强大，也就是最为肆无忌惮，谁就会为赢得胜利果实。我们恍若陷入了一场时而谄媚逢迎、时而惊惧交加、最终令人窒息的迷梦，而这个梦与我们庞大的整个国家经济体系的有关；一切都在催促我们从这个梦中醒来。但这个梦的特性恰恰在于，只要它笼罩着我们，我们就把它视为真实生活，并像抗拒死亡一样抗拒从中觉醒。终于，最强烈的恐惧让那个受到极度惊吓的人拥有了必需的勇气：他甦醒过来，而他视为最真实的一切，不过是人类苦难的恶魔编织的幻梦。

我们这些不属于那任何一个党派的人，只把救赎寄托于人类朴素神圣的尊严的甦醒。因此，我们被这些党派视为无用之人而遭受排斥。尽管我们自身也心怀共通的畏惧，但只能无奈地看着迷梦者[陷入]痉挛，因为我们所有的呼唤都无法传入他的耳中。因此，我们就保存、呵护并强化我们最好的力量，以便为那最终必然自我觉醒的人提供一种高贵的激励。但唯有那个让狂热者深陷党派斗争的癫狂之中的恶魔，无法在我们中间找到任何自我营救的时机或场所——唯有这个时候，犹太人才将不复存在。

恰恰基于当下这场运动，也即只有在我们德国人中间才可能再次得到设想的运动，我们德国人才比其他民族更可能率先找到这一重大问题的解决之道，前提是我们能毫无惧色地深入到自身存在的内髓，去践行“认识你自己”。只要由此足够深入地推进，并且克服一切虚假[造成]的羞耻，我们就不会再回避



那种终极的认识——在前文的论述中，对于那些有前瞻性的人而言，这一点应当已经得到了预示。

2. 英雄主义与基督教

1881

在认识到人类复兴的必要性之后，寻求人类血统纯化（Veredelung）的可能性几乎只会让我们出处碰壁。如果我们试图用身体衰颓来解释人类的没落，并援引历代最崇高的睿智者作为依据（他们认为，用动物性饮食取代原始植物饮食是堕落的根源），那么我们就只能陷入这样的假设：身体的基本物质已发生改变，进而衰颓的血液导致气质的腐坏，以及由此产生的道德品质的腐坏。

我们这个时代一位极为睿智的人完全撇开了这种解释，也无视那些从人类生存的这一角度来阐释人类种族退化的尝试。他的确也认为这种没落源于血液的衰颓，但他根本没有考虑食物变化这一因素，而是单纯将其归结于种族的混杂。在这种混杂过程中，优等种族的损失要比次等种族的收获大得多。戈比诺伯爵（Graf Gobineau）[1]在其著作《论人类种族的不平等》（»Essai sur l'inégalité des races humaines«）里，为我们描绘了一幅关于人类物种没落过程的极为精细的图景，其无可辩驳的说服力令人震惊。我们无法拒绝以下事实的正确性：人类种族之间的不平等是不可调和的，这些种族组成了人类[整体]，而且其中最优秀的种族确实可以统治较低等的种族。但通过与这些低等种族混杂，它并不能把这些种族[提升]到与自己相同的地位，反而只能使自己变得不那么优秀。或许这种关系就足以向我们解释自身的没落。[但]即便这种认识令人绝望，我们也不应对此充耳不闻：如果它合理地假设我们尘世之躯的必然毁灭只是个时间问题，那么我们或许只能习惯于知晓人类心性终将消亡的[事实]。但另一方面，我们也有理由认为，有一种超越所有时间空间的规定；另外，关

[1] 戈比诺（1816-1882）是法国外交官、种族主义理论家，和瓦格纳有书信往来。

于世界是否具有道德意义这一问题，我们在此首先通过自问来尝试给出回答：我们是想像兽还是像神那样走向灭亡？

在此，首要之事或许是更深入地探究那个最高贵种族的特性，因其自身的消振，它才湮没于低等种族之中。近代科学清晰地让人们认同，最低级人类种族必定源于与其接近的动物物种。对此越是认同，我们就越难解释所谓白色人种源自黑色和黄色人种这一说法：甚至我们的生理学家对白色肤色的成因也尚未达成一致。当黄色人种认为自己起源于猿猴时，白色人种则认为自己是神的后裔，并独获了统治权。我们明确得知，如果没有白种人的行动、成就和创造，人类历史将无法存在。因此，我们可以将世界历史视为白种人与黄种人、黑种人混杂的产物——这些低等种族只不过是通过与白种人的混杂改变自身、并趋近白种人的水平，才得以进入历史。白种人的衰颓如今源于这样一个事实：他们在数量上远少于低等种族，因此被迫混杂，而正如之前所述，白种人因失去纯洁性所遭受的损失，远超过低等种族通过混杂得到的收获。

此刻，我们暂不打算哪怕稍稍提及古老原始种族不断增多的间接混血所产生的无穷多样的结果。为达目的，我们只需聚焦于其中最纯粹、最高贵的种族，以洞悉其与低等种族的巨大差异。如果说概览所有种族时，人类**物种**的统一性是显而易见的，并且在最崇高的意义上，构成这种统一性的要素可以称之为“有意识地受苦的能力”，用于领悟最高道德发展的潜能，那么，鉴于白种人必须完全置于其他种族之上，我们现在要问，白种人的优势究竟体现在哪里？**戈比诺**以精准的确定性表示，[白种人]的高贵特质并不是出自道德品质的独特发展，而是来源于其更丰沛的基本特性——这些基本特性正是道德品质的源泉。我们需在意志的更强烈而细腻的敏感性中寻找这些特性——这种敏感性通过丰富的机体显现出来，并与必要的更敏锐的智力相结合。此时的关键在于：在欲求着的意志的本能驱动下，智力能否提升为将自身光芒反射于意志的那种明见力，从而通过约束意志而转化为道德动力。相反，[如果]盲目欲求的意志压倒



了智力，这对我们而言就标志着较低等的本性[的胜利]，因为在这种情况下，我们尚不能将那些刺激性的需求解释为被智力之光照亮的动机，而只能解释为普通的感官冲动。[1] 痛苦，即便在这些较低等的本性中可能表现得极为强烈，但在世界克服者的智力中只能形成相对微弱的意识。反之，对痛苦的强烈意识却能够将高等本性的智力提升至洞悉世界意义[的境界]。这个崇高的过程被一种本性彰显在相应的行为之中，我们称这种本性为英雄性。——

在救赎者掌权之前，这个被欲望和仇恨笼罩的世界不应继续存在。他曾通过苦难与共情把那些背负重担的穷人召唤到自己身边，引领他们进入上帝的国度；此时他必须向他们展示，这个世界将在自身的罪孽深渊中、在正义的天平上走向毁灭。在那些遍洒阳光的美丽山峰，即那些他喜欢向人们宣告拯救的地方，他总是只用“穷人”能理解的意象和譬喻来作讲述；他指引他们看向那可怕而死寂的“欣嫩子谷”[2]——待到审判日，贪婪与杀戮[之徒]将被遣送到那里，在绝望之中彼此呲牙咧嘴。

希腊神话将**赫拉克勒斯**[3]塑造为最具代表性的英雄主义典范。那些交托给他的任务，本意是想让他在完成过程中丧命，他都以骄傲的服从去完成，并借此把世界从最残酷的灾难之中解救出来。除了命运安排的苦难，我们很少见过英雄处于其他境地，甚至重未见过。赫拉克勒斯因赫拉出于对他的神圣之父的嫉妒而被追捕，并被置于一种仆从般的依附状态中。在这个主要特征中，我们并非毫无理由地认识到那本艰辛劳作的教科书的作用；最高贵的雅利安部族和血统正是在这本教科书[的指引下]，成长到半神的的高度。他们在那些绝非最温和的气候带那里[发展到]完全成熟，最终进入历史——[这一事实]恰能向我们

[1] 前一种情况下，智力从意志冲动中解脱出来，转而沉浸于纯粹认识之中（即叔本华所谓对理念的直观）。后一种情况下，智力是意志的工具，帮助意志达到目的。

[2] 欣嫩子谷是圣经中带有地狱含义的地方。

[3] 赫拉克勒斯是希腊神话中拥有超凡力量和勇气的英雄，以凡人之躯完成十二项神迹伟业，成为拯救人类的光明象征。但他受困于神的诅咒与自我疯狂，最终因毒血自焚而死，以凡胎的毁灭换取神性的永生。

阐明他们起源的命运。这样，在此也产生了那种骄傲的自我意识，作为以英雄般的劳作克服苦难与匮乏所结出的果实，这种意识使这些种族在整个人类历史长河中，永远区别于其他种族。如同赫拉克勒斯和齐格弗里德[1]，他们深知自己拥有神的血脉：在他们看来，说谎是不可思议之事，而自由之人就是真诚之人。历史上，雅利安种族的这些部族特性，从未像在最后一批纯正保留下来的日耳曼部族与业已没落的罗马世界相接触时那样，展现得如此清晰。他们的部族英雄核心特质在此得到历史性重演：既以血汗为罗马人效命，又轻蔑看待罗马人，认为其远比自己低下，就像赫拉克勒斯对欧律斯透斯的鄙夷。他们借由时势成为拉丁—闪米特帝国的统治者，而这或许就是导致他们覆灭的原因。骄傲这一美德十分脆弱，也不容妥协，就像血液[不可混杂一样。然而，如果没有这种美德，日耳曼民族于我们而言便毫无意义。因为这种骄傲是诚实者的灵魂，甚至是在役使关系中也保持自由的人的灵魂。这样的人从不恐惧，却深怀敬畏——这种敬畏是至高的美德，而“美德”的正确含义仅存在于最古老的雅利安民族语言中。而荣誉本身表达了一切个人价值的精髓，因此不像我们今天习以为常的那样可以给予或接受，而是作为神圣出身的见证；甚至在最屈辱的痛苦中，荣誉也能使英雄本人不受到任何屈辱的玷污。因此，由骄傲和荣誉衍生出一种传统，在这种传统之下，不是财产使人高贵，而是人使财产高贵；这反过来又表现为，过多的财产被认为是不光彩的，因此碰巧得到这些财产的人会很快将它分配出去。

当我们审视这些特质及其衍生的结果，尤其是它们在一种经久不衰的高尚习俗中所呈现的样子时，一旦发现这种习俗走向没落或那些特质逐渐丧失，我们完全有理由认为，其根源在于这些家族血统的衰颓，毕竟我们能清晰看到，没落总是伴随着种族混血而出现的。那部对人类种族不平等进行研究的著作，

[1] 齐格弗里德是史诗《尼伯龙根之歌》中的英雄，也是瓦格纳歌剧《尼伯龙根的指环》里的主要人物之一。在瓦格纳的歌剧中，齐格弗里德英勇而强壮，也不懂得什么是恐惧。他杀死了恶龙，获得魔戒，但矮人哈根为了抢夺魔戒而从背后偷袭，将其刺死。



其作者精力充沛又才智出众，他已经如此彻底地查明和阐述了这一事实，以至于我们只能让朋友们去参考它，从而能够假定，我们进行的与[他的]阐述相关联[的讨论]绝非肤浅之见。因为此刻，对我们的目标而言，要务在于重寻那英雄——面对自己的部族、习俗与荣誉的腐坏时，他怀着惊讶奋起反抗；通过神奇地使那邪路上的意志得到回转，他终在**神圣**[之境]重新成为神性英雄。[1]

基督教会有一个重要特征，即只允许完全健康强壮的人立下彻底放弃尘世的誓言，而任何身体上的虚弱甚至残缺都会使他们丧失[资格]。显然，这种誓言只能被视为出自最英勇无畏的决心。而那些反而把这当作“懦弱的自我放弃”（就像最近有人说的那样）的人，不妨勇敢地享受自我保全，不必再去处理那些与己无关的事。即便我们可以认为，有各种不同的因素促使意志彻底远离生命，但这[种远离]始终体现着意志本身的最高力量。无论这种意志的回转是源于对十字架上救主的目睹、写照还是想象，一种克胜那同一个意志的共情，总是以这样的方式，与对那塑造世界的意志的特性所产生的最深切恐惧结合在一起发生作用：这个意志发出最强烈的力量来背弃自身。从那时起，我们看到圣徒在承受苦难和为他人牺牲方面，甚至超越了英雄；圣徒的谦卑几乎比英雄的骄傲更不可动摇，而英雄的真诚则化作了殉道者的欢乐。

那么，“血统”，也就是种族性质，对于一个人能否践行这种神圣的英雄主义，究竟有多大价值呢？显然，最后的、基督教的拯救宣报，来自一种极其多样化的种族混杂的发源地。这种混杂从迦勒底—亚述帝国兴起时开始，通过白人部族与黑种人的混合，塑造了后来罗马帝国人民的基本特征。按照从东北方迁入亚述平原的闪族这一主要部族[的名称]，我们面前这部伟大著作的作者称这种性格为“闪族性格”，并以最大的确定性指出其对希腊罗马[文明]的影响；他认为，这种性格的主要特征，一直在自称“拉丁”的这个民族中得以保

[1] 叔本华把存在当作一种歧途（Verirrung），而从这种歧途中折返（zurückzukommen）就是救赎。见《作为意志与表象的世界》下卷第 48 章。

留，尽管这个民族[后来又]经历了所有新的混杂。这一种族的独有标志是罗马天主教会，其守护者是教会册封的圣徒。尽管我们最终只通过一种非基督教式的浮华展现看到民众膜拜这些圣徒，他们的价值也不应该为此而在我们眼中遭受贬抑。对我们而言，在历经数百年的闪米特—拉丁教会的严重衰颓后，已经不可能再有真正的圣徒，也就是秉持真诚的英雄殉道者从教会中成长出来。而且，如果我们不得不从整个文明的虚伪性推断出，其传承者的血脉已然衰颓，那么我们很容易会认为，基督教的血脉同样也已衰颓。那么，这究竟是怎样的血脉呢？别无二者——正是救世主本人的血脉，曾神圣地注入他的英雄们的血管之中。

救世主的鲜血，从他的头顶、从他在十字架上的伤口汩汩流出，谁会亵渎地追问，这血是属于白人种族，还是其他种族呢？如果我们称其为神圣的，那么，怀着敬畏之心探寻其源头，只能在我们所定义的人类物种的统一性的东西中去寻找，即有意识地承受苦难的能力。我们必须将这种能力视为大自然在其进化的上升序列中所达到的最后阶段；从这一阶段起，大自然不再孕育出新的、更高级的物种了，因为在这种能够有意识承受苦难的物种中，大自然通过取消（Aufhebung）那永不停息、自我争斗的意志，实现了自身唯一的自由。这种意志那难以探究的根源，鉴于它在时间和空间里不可能被揭示，只有那样的取消才会向我们显现——此时它作为神圣的救赎意愿而呈现出来。[1] 如果我们现在发现，所谓白种人的血特别能够有意识地承受痛苦，那么现在必然认识到的是，救世主的血就是有意识去承受痛苦的集中体现——作为神圣的共情，[圣血]作为人类物种的本源倾注而出。

[1] 对叔本华而言，意志的否定或取消意味着静态的彼岸，即非存在的“无”。但对瓦格纳而言，意志的取消意味着时空形式消散，但意志还可以继续保有“救赎意愿”的形式，成为神圣的东西。鉴于在对理念的纯粹直观中，一种脱离时空形式的存在是可能的，那么救赎并不需要消灭存在。瓦格纳这种说法为《帕西法尔》式在世救赎提供了基础。



在此，我们仅仅借用了一种既晦涩又容易产生歧义的表述；这种表述所能牵涉的内容，或许可以在历史的映照下，在那更清晰的光芒中得到领悟。从白人种族的宗教中可以窥见：从那得到强化的首要能力中[1]，我们确定了人类物种的统一性；从最受青睐的白色人种的宗教中我们可以发现，通过这种能力，他们在世界最重要的事务中崛起，从而把自己提升到了怎样的高度。的确，对我们来说，婆罗门教无疑是最令人惊叹的证明，[展现了]那些我们首先遇到的雅利安血统精神的远见卓识和无瑕的准确性。他们在对世界最本质的认识基础上建构起一座宗教大厦，我们看到，历经数千年后，这座建筑仍然坚若磐石，至今仍被数百万计的人们信奉为一种教义，这种教义贯穿并决定着了生活、思考、痛苦和死亡的每一个习惯。唯一的缺点在于，它是一个种族宗教：那些关于世界的最深刻阐释，以及从中而来的净化和救赎的最崇高指引，今天仍然是由那些[血统]极为混杂的人来训诲、信仰和遵循，在其中找不到一丝真正道德的痕迹。无须在这种景象前停留，也不用深究其原因，我们只考虑一点：它是一个征服和奴役的民族，在衡量了较低等民族与自身确实存在的巨大差距后，它又以宗教为工具建立了一种文明；并且，通过宗教与文明的相互渗透和支持，它建立了一种统治——通过恰当评估和利用现有自然条件，[它]设计出了这种最为稳固的持久[的统治]。[这是]无与伦比的杰作：统治者与饱受残酷压迫的人们被卷入一种形而上学的一致性中，其程度让被压迫者的反抗变得难以想象；正如佛陀为了整个人类物种的福祉所发起的慷慨的事业，也不得不在白人统治者的顽固种族势力阻碍下受挫，进而沦为黄种人以质朴迷信的[方式]接纳的拯救秩序，进而又陷入新的僵化。

既然白人种族的血脉明显已丧失活力和趋于衰颓，那么，始终更加充满有意识地承受苦难的人类天才，该从何种血脉中孕育出救世主呢？关于自然之人的起源，我们的**叔本华**偶尔会提出一个颇具说服力的深刻假设。他依据的是通

[1] 即前一段提到的“有意识地承受苦难的能力”。

过压缩使力量增长的物理定律，按照这一定律，在异常的高死亡率阶段之后，双胞胎出生率异常高的现象就得到了解释，这仿佛是生命力为对抗威胁整个物种的毁灭压力而加倍迸发[的结果]。这进而引导我们的哲学家假设：由于某种特定性别固有的组织缺陷，动物性生殖力受到对抗力量的威而胁濒临毁灭，于是在某一对个体身上，动物的繁殖力被激发到如此异常的强烈程度，以至于这次从母体中诞生的不仅是一个器官更高级的个体，而且这一个体还带来了一个新的**种群**（Spieces）。救世主血管里的血液，或许就这样作为人类这一物种本身的神圣升华物，从那渴望救赎的意志中流淌出来，为拯救在其最高贵种族中走向衰颓的人类而付出极致的努力。

徘徊于物理学和形而上学之间的思辨，已经把我们许多聪明的头脑引入了最荒谬的阐述；如果我们认为自己就此已经处在这种思辨的最边缘，并且谨慎地不再沿着这条[思辨之路]路前行，那么仍可以从前文关于救世主血液的假设中，提取出救世主功绩的第二个、也是最为重要的特性，即他的训诲的简洁性——这种简洁性几乎只在榜样那里得到体现。在那个奇妙的诞生中得以升华的，属于全体受难人类物种的[圣]血，不应[只]为一个种族的利益流淌，即便这个种族备受亲睐；相反，它将自身献给整个人类物种，以使[后者]血液中的所有污垢进行得到最高贵的净化。由此产生了纯粹基督宗教的那种崇高的简约性，而例如婆罗门教，由于它将对世界的认识用于巩固那受青睐种族的统治，进而在这种人为化之下，它已经迷失到完全荒谬的地步。当我们目睹最高贵种族的血统因种族混杂而逐渐衰颓时，或许对于最低等种族而言，通过领受耶稣[圣]血，正如基督教唯一正统圣礼中以象征[的形式]发生的那样，能获得最神圣的净化。如此看来，这[圣]血堪称一剂解药，可抵御种族混杂带来的衰颓。或许地球孕育万千生灵，正是为了服务于这一拯救秩序。

然而，我们决不能忽视这种假设的可怕之处：人类注定要实现完全的平等。并且必须承认的是，我们只能以一种可怕的图景来想象这种平等，就像**戈比诺**



在他著作的结尾只得我们展示的那样。这个图景之所以最终变得完全令人厌恶，是因为我们别无选择，只能透过我们文化与文明的迷雾来设想它的可能性。相反，文化与文明本身就是误入歧途的人类所催生的虚假东西，对这一点的正确认识是真诚精神的使命。我们丧失了血统中的高贵，并在教会统治的泥淖中，目睹基督教殉道者精神本应带来的解救已沦为用谎言来[施加]奴役的工具；此后，真诚精神便已离我们远去。诚然，最令人感到绝望的，莫过于观察那些从中亚故土西迁的人类部落族群，却发现文明与宗教尽管已经发展至今，却仍然未能让他们以对大家最合理的方式，分布在地球上气候宜人的区域。如果能舍弃那些很大程度上被用作长期居所的荒凉之地，一个和平社群的自由健康发展所面临的大部分困扰与阻碍，原本可轻易得到消除。

我们血统的衰颓不仅由于我们背弃了自然饮食，还尤其因为最高贵种族的英雄血脉与那些昔日的吃人者（[现在]被培养成我们社会商业专家）的血脉发生了退化性的混杂。如果有人将我们公共精神这种迟钝的笨拙仅仅地归因于这种血统的衰颓，那么他或许的确是正确的，前提是不能忽略一点：任何即使挂满高贵勋章的胸膛，都掩盖不了苍白的心脏的微弱挣扎，这挣扎正在控诉着它的出身——它来自一个无爱结合的结合，尽管这一结合完全符合部族习俗。——

即便如此，如果我们仍试图穿过文中提及的重重恐怖景象，获得对人类物种未来令人鼓舞的一点展望，那么当务之急便是探寻现存的基础，以及利用这些基础可能带来的[机遇]。在此过程中，我们必须谨记：最高贵种族致力于凭借完全合乎自然的方式统治和剥削低等种族，却造就了彻头彻尾的非道德世界秩序；与此相同，各种族通过混杂[达到的]所谓平等，刚开始也不会带来一个审美意义上的世界秩序。相反，对我们而言，唯有基于普遍的道德一致性，这种平等才是可想像的，而真正的基督教似乎注定要来塑造这种一致性。

但现在，正如我最近看到某位语文学家所期望的，只有在真诚的、而非

“理性的”道德基础上，真正的审美艺术之花的繁荣才可能实现——对此，过去所有伟大诗人与艺术家的生命与苦难，为我们提供了具有教益的启示。——

至此，我们[触及]到了我们的[主题]领域。让我们集中精神，深入探讨刚才提出的内容。





书评

Book Reviews

中国学界研究圣经的钥匙

——评田海华教授新著《圣经诠释的历史与方法》

林艳 https://orcid.org/0009-0007-8943-8154

深圳大学饶宗颐文化研究院

摘要：《圣经诠释的历史与方法》按照圣经诠释的历史脉络，将释经史划分为早期犹太—基督教释经、中世纪犹太—基督教释经、文艺复兴、宗教改革、启蒙运动时期的圣经诠释和翻译、近代圣经的历史批判、社会科学方法诠释圣经、女性主义圣经诠释、后殖民圣经批判，以及后现代圣经诠释等十四个历史时期和篇章，时间跨度逾三千年，是名副其实的历史"长卷"。每一章的论述以三个代表性释经人物或思潮为主要内容，进行横向分析，做到历时研究和共时研究的有效结合。本书的一大特色是厘清了学者和学派间前后相继或者相对的关系，为读者清晰呈现出西方释经学的学术脉络和学者们共同构建起的学术共同体图像。同时，本书将理论和方法结合起来；在诠释过程中，抽象的理论落实为具体的方法，经过深入浅出的分析，最终呈现出多彩的释经成果。

关键词：《圣经诠释的历史与方法》、田海华、历时研究、共时研究、学术共同体

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0015

田海华教授十年磨一剑，出版了《圣经诠释的历史与方法》。拿到样书后，立刻被该书宏大的叙事架构和深邃的哲学思辨所吸引。本书按照圣经诠释的历史脉络，将释经史划分为早期犹太—基督教释经、中世纪犹太—基督教释经、



文艺复兴、宗教改革、启蒙运动时期的圣经诠释和翻译、近代圣经的历史批判、社会科学方法诠释圣经、女性主义圣经诠释、后殖民圣经批判，以及后现代圣经诠释等十四个历史时期和篇章，时间跨度逾三千年，是名副其实的历史“长卷”。每一章的论述以三个代表性释经人物或思潮为主要内容，进行横向分析，做到历时研究和共时研究的有效结合。目前国内圣经研究学界大多研究圣经的某些章节，而从哲学本体论的高度专研圣经方法论的著作比较少见，本书填补了这一空白。本文拟从历时性与共识性的有效结合、前后相继/相对的学术共同体，以及理论与方法的融合等方面对本书进行系统的评述。

一、历时性与共时性研究的结合

《圣经诠释的历史与方法》在撰写时采用了历时性研究与共时性研究相结合的方法，并在这种结合中凸显整体性的大历史观。历时性研究以时间为线索，考察研究对象的演变过程和发展脉络。共时性研究从横向突出事物各要素之间的联系，彼此之间的相互作用，重点考察事物的内在逻辑。[1] 具体涉及本书的分析，历时性研究就是作者梳理了西方学者三千年来诠释圣经的历史。从公元前 1000 年出现的《希伯来圣经》抄本，就开启了圣经诠释的历史。公元前后的犹太学者对《希伯来圣经》的诠释是在希腊化历史背景下进行的。公元 2-5 世纪是教父释经的黄金时期，为基督教寓意解经做出奠基性成果。6-10 世纪的晚古圣经诠释时期，基督教和犹太教释经都取得了一定的发展。中世纪是犹太教思想和基督教神学大发展的时期，本书用了两章篇幅梳理了此一时期的释经方法和成果。到了文艺复兴、宗教改革，以及启蒙运动时期，作者追溯了这三个时期近 500 年来西方释经学者的贡献，突出理性之光照耀下的这三个时期的释经成果。近现代历史话语下的圣经诠释以蓬勃发展的历史研究和考古发现作基础，历史批判法、社会科学方法，以及女性主义释经都显示出不同于历史上任

[1] Bill T. Arnold, *Genesis*, New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 3-4.

何时期的成就。后现代时期的圣经诠释契合后现代社会的多元共存、去中心的倾向，呈现出价值观念多元、关注少数边缘的特征。本书的最后两章探讨了后殖民圣经批判和总结归纳后现代圣经诠释的理论和方法。本书的历史组织架构可谓清晰准确、一目了然。

如果本书只局限在历时性研究，梳理西方释经学的发展和演变，而没有共时性研究的介入，那么本书不免会陷入单向度历史演进的片面之中，而缺少方法论的描述和呈现。所以，本书在每个章节内选取了若干具有代表性的学者和思潮，来充实历时性研究的时间之维，探索各种释经方法的相互联系、相互作用，考察各个时期释经方法的产生背景和生成逻辑，让整本书卷更加立体和丰满。

斐洛是希腊化犹太释经的标志性人物，他采用寓意解经诠释七十士译本。早期教父爱任纽诠释圣经的策略是调和两约，突出《新约》与《旧约》之连续性。奥利金创立了“六经合璧”的诠释策略，因而使他的圣经释义具有学术研究的特征。[1] 奥古斯丁是教父释经的集大成者，他承袭新柏拉图主义的三个本体说，论证三位一体的上帝。奥古斯丁对基督教原罪论的形成与发展也影响深远。

晚古时代圣经诠释的代表人物大格列高利（Gregory）在《<以西结书>布道辞》中运用处境诠释的方法，可以看作近现代历史批判释经法的微光。[2]“尊者”比德（Bede）对《雅歌》的评注不仅继承了基督教的释经传统，而且也撷取了犹太释经的策略。[3] 阿尔昆（Alcuin）的圣经评注不仅促成了武加大译本之权威的确立，而且传承了古代希腊哲学思想，从而使基督教呈现出人文主义的

[1] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，北京：社会科学文献出版社，2024 年，第 71-73 页。

[2] Hening Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation*, vol 2, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, pp. 98-99.

[3] George H. Brown, *A Companion to Bede,* Woodbridge: Boydell Press, 2009, pp. 33-72.



气质，为文艺复兴的释经理念奠定了基础。

中世纪犹太释经学者拉什（Rashi）注重圣经文本的文法结构与字义解释，突出圣经经文的原初意义。[1] 伊本·以斯拉（Abraham Ibn Ezra）擅长以经解经处理经文中的含混。托马斯·阿奎那对旧约之基督论的解释，对《罗马书》三位一体论的演绎，对旧约中预示的教会，以及对新约之圣事的"神秘"阐释等，都有深深的修道院烙印。[2]

文艺复新时期的释经学者马内蒂（Manetti）是以优美文雅的西塞罗式拉丁语译述圣经的，从而疏离了武加大译本。[3] 瓦拉（Valla）倡导回到新约希腊原本。伊拉斯谟的释经运用新的文献学进路，完全不同于经院主义者迎合教义系统的辩证方法。[4] 宗教改革时期的释经学者路德根据圣经原文，将圣经译为通俗易懂的德语方言，由此掀开了欧洲各民族翻译圣经的热潮。加尔文强调圣经的统一性，反对将旧约与新约、律法与福音、摩西与耶稣进行对立的二元论。[5] 启蒙运动时期的圣经诠释者霍布斯的《利维坦》力主证明权力二元论没有圣经基础。[6] 斯宾诺莎的《神学政治论》认为圣经如同其他任何文本一样可被论述，这样就消解了圣经先验的宗教权威。[7]

---

[1] Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation*, trans. Leo G. Perdue, James O. Duke, Atlanta: SBL, 2009-2010, pp. 224-226.

[2] 赵敦华、傅乐安主编，《中世纪哲学》下卷，北京：商务印书馆，2013 年，第 1271 页。

[3] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 150 页。

[4] Christine Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity,* Toronto: University of Toronto Press, 2013, p. 5.

[5] David C. Steinmetz, "The Theology of John Calvin," in *The Cambridge Companion of Reformation Theology, ed. by* David Bagchi and David C. Steinmetz, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 114.

[6] Hobbes, *Leviathan*, in *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, ed. by Richard Tuck, Cambridge University Press, 2008，pp. 77-79.

[7] Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics,* Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 241-249.

近现代西方圣经历史批评的卓越学者威尔豪森（Julius Wellhausen）提出五经来源于 JEDP 四个底本的假说，以此重构古代以色列史。[1] 古克尔（Hermann Gunkel）的形式批判认为不同圣经文学体裁对应不同的生活场景（*Sitz im Leben*）。[2] 拉德（Gerhard von Rad）颠覆了传统上"五经"的划分方法，认为从《创世记》到《约书亚记》是连贯的主题，应该称之为"六经"。[3] 而诺特（Martin Noth）在此基础上提出"四经"的说法，认为《约书亚记》《士师记》《撒母耳记》《列王纪》都是《申命记》作者的作品。[4]

20 世纪社会学释经学进路的哥特沃德（Norman Gottwald）运用马克思主义理论，分析指出以色列人就是迦南反抗地主贵族统治的底层百姓。[5] 人类学进路的道格拉斯（Dame Mary Douglas）认为以色列人通过仪式实践不断地确认圣经中描述的宇宙结构，将上帝圣洁的观念同创造的范畴与日常饮食紧密相连。[6] 考古学进路的奥尔布赖特（William F. Albright）运用考古发现，将信仰与历史连接起来，从而建构起古代以色列历史。[7]

女性主义释经学者斯坦顿（Elizabeth Cady Stanton）的《妇女圣经》认为

---

[1] Christoph Levin, "Source Criticism: The Miracle at the Sea," in *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honour of David L. Petersen,* eds. by Joe M. LeMon & Kent Harold Richards, Atlanta: SBL, 2009, pp. 39-43.

[2] Ernest Nicholson, "Foreword: Herman Gunkel as a Pineer of Modern Old Testament Study," in *Genesis,* ed. by Herman Gunkel, Macon: Mercer University Press, 1997, p. 9.

[3] Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York: McGraw-Hill, 1965, p. 76.

[4] Martin Noth, *The Deuteronomistic History,* JSOTSup 15；Sheffied: JSOT Press, 1981.

[5] Roland Boer, "Twenty-five Years of Maxist Biblical Criticism," *Currents in Biblical Research*, 5[3] 2007, pp. 298-321.

[6] Mary Douglas, *Implicit Meaning: Selected Essays in Anthropology,* 2nd, London: Routledge, 1999, p. vii.

[7] George E. Mendenhall, "Biblical Interpretation and the Albright School," in *Archaeology and Biblical Interpretation: Essays in Memory of D. Glenn Rose,* eds. by Leo G. Perdue, Lawrence E. Tooms and Gary L. Johnson , Atlanta: John Knox Press, 1987, pp. 3-13.



圣经是父权文化的产物，是使妇女屈从、相信自身在圣经中从属地位的根源。[1] 特雷波（Phyllis Trible）采用修辞批判，关注圣经中被忽视的文本，并重塑圣经中女性的历史。[2] 费奥伦查（Elisabeth S. Fiorenza）重构早期基督教妇女的地位，提出"怀疑的诠释学"，反对圣经文本永无谬误的宣称。[3]

后殖民释经学者苏吉萨拉迦（R. S. Sugirtharajah）的"对位法"和"再现法"将文本及其后的诠释放在古今殖民的处境中。[4] 赛哥维亚（Fernando F. Segovia）聚焦少数族裔和离散社群，让圣经为无家可归、沉默的并带有面具的"他者"发声。[5]

以上从历时性和共时性两个面向分析了本书的组织架构与学者的核心观点。本书以历史为经，以方法为纬，牢固构筑了西方释经学的整体样貌。无论是历史的整体样貌，还是社会的宏大场域，都凸显了整体性的特征。这是一种考察过往、省知现在、预判未来的一种基于客观知识的认识人类思想和社会变革的思维方法，是马克思主义唯物史观的具体表现形态。

二、前后相继/相对的学术共同体

本书的另一大特色就是厘清了学者和学派间前后相继或者相对的关系，为读者清晰呈现出西方释经学的学术脉络和学者们共同构建起的学术共同体图像。众所周知，学术共同体之间和内部的相互影响和超越，往往决定着学术研究的特点和走向，特别是学者之间的师承和反对关系，不仅代表了个别学者的学术

---

[1] Kathi Kern, *Mrs Stanton's Bible,* Ithaca: Cornell University press, 2001, pp. 1-3.

[2] Phyllis Trible, *God and Rhetoric of Sexuality,* Philadelphia：Fortress Press, 1978.

[3] Shelly Matthews, Cynthia B. Kittredge and Melanie Johnson-Debaufre eds., *Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elisabeth Schussler Fiorenza,* Harrisburg：Trinity Press International, 2003.

[4] R. S. Sugirtharajahed, *The Postcolonial Bible,* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

[5] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 361-363 页。

特色，也意味着文脉的赓续和学派的兴盛与衰落。本书十四章，几乎每章都在言说这种学术共同体建构的重要性。

身处希腊化世界的斐洛，其犹太释经必然带有希腊哲学的意味。护教论者爱任纽是在批驳诺斯替派二元论的语境下调和两约的。奥古斯丁受到米兰主教安布罗斯（Ambrose）布道的影响，逐渐转向大公基督教。奥古斯丁对《创世记》与《诗篇》的注疏影响了中世纪安瑟伦（Anselm of Laon）编著的《标准注释书》以及 16 世纪马丁·路德的《诗篇》讲章。此一时期的斐洛、克莱门特与奥利金都属于寓意解经的亚历山大学派（Alexandrian school）。

晚古时代的圣经诠释学者大格列高利受到奥古斯丁的强烈影响，坚信永恒的天国世界与地上世界形成对照。此外，他也继承了哲罗姆的传统，将武加大译本视为根本。大格列高利秉承了奥利金的寓意解经法，将读者的目光从可见世界引向天国世界。此一时期的“尊者”比德在释经方法上秉承了亚历山大学派的寓意解经传统。[1]

中世纪西欧的圣经诠释主要有两种传统，一种是源自 6 世纪东罗马教会的“连续（catena）”传统，神学家托马斯·艾奎那的《金链》将这一传统发扬光大。另一种诠释圣经的方式被称作“注释”（glossa），中世纪神学家安瑟伦创制了这一释经方法。[2] 巴黎大学神哲学家彼得·阿伯拉德（Peter Abelard）曾跟随安瑟伦在座堂学校学习。巴黎主教彼得·伦巴德（Peter Lombard）继承和扩展了安瑟伦与吉尔伯特对《诗篇》和保罗书信的评注。

宗教改革时期的加尔文的《论宽恕》体现了人文主义者伊拉斯谟与比代（Guillaume Budé）对他的影响。在对保罗书信的理解上，他不仅受益于梅兰

[1] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 98 页。

[2] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 128 页。



希顿（Melanchthon）等新教评注者，而且，他接受古代教父与中世纪释经者的传统进路，并且超越了教父们。[1] 启蒙时期的斯宾诺莎深受中世纪犹太释经学者伊本·伊斯拉评注的启发，认为五经不是摩西撰写的，而是由摩西之后多人著述。另一位启蒙释经学家赫尔德是哲学家康德的学生，他探讨的希伯来诗歌，深刻影响了黑格尔、施莱尔马赫、尼采、狄尔泰，以及歌德。德维特深受赫尔德的影响，他融合了理性、美学、信仰与历史批判，成为以历史批判的方法考察圣经文本的先驱之一。德维特的两种来源假说，深刻影响了威尔豪森的底本理论。

深受黑格尔历史哲学影响的德国新教神学家维泰克（Wilhelm Vatke）首次提出五经的来源，为威尔豪森的来源批判理论的系统化提出奠定了基础。作为威尔豪森的弟子以及来源批判的紧密追随者，古克尔的形式批判被认为是对老师的来源批判的改进与发展。挪威著名的圣经学者莫文克（Sigmund Mowinckel）是古克尔的得意门生，他承袭了古克尔的方法论，出版了六卷本《<诗篇>研究》。古克尔的另一个弟子奥特（Albrecht Alt）融合了以色列早期的游牧传统和迦南地传统。而奥特的弟子拉德与诺特进一步推进了古克尔的形式批判研究，从而催生了传统历史批判方法。拉德的弟子科赫（Klaus Koch）对拉德提出批评，认为五经的首批作者应被归为参与了编修的过程。拉德的另一个弟子伦托夫（Rolf Rendtorff）也对其传统历史方法提出质疑。这整个师徒关系网构成了 20 世纪历史批判方法研究圣经的底色。

20 世纪 60-70 年代，哥特沃德（N. Gottwald）承袭了门德豪尔有关古代以色列社会革命的理论，明确提出运用社会学方法分析圣经。人类学方法的代表史密斯（William R. Smith）是苏格兰的东方主义者，他将人类学与圣经研究相结合。史密斯的人类学进路后来被彼得森（Randal J. Petersen）所继承，致力

[1] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 192 页。

于研究古代以色列的社会生活。利奇（Edmund Leach）是英国的社会人类学家，他将列维—施特劳斯的结构主义理论带入人类学中。考古学方法研究圣经的奠基人是奥尔布赖特（William F. Albright），他主编了《美国东方研究学院公报》以及安克圣经评注系列丛书。赖特（G. Ernest Wright）是奥尔布赖特的学生，他明确提出"圣经考古学"这一概念。[1] 奥尔布赖特的另一个学生是宾夕法尼亚大学的普瑞查德（J. B. Pritchard），他汇编了举世瞩目的《与旧约相关的古代近东文本》。奥尔布赖特还有一个学生是哈佛大学的东方语言学家克罗斯（F. M. Cross），其代表作为《迦南神话与希伯来史诗》。[2] 奥尔布赖特及其弟子主导了圣经考古学的发展，并形成了与德国圣经批判研究相呼应和抗衡的态势。

以上梳理了西方释经学的学术传统和思想承继的发展脉络，呈现出一个又一个学术共同体的基本面貌，并且这些众多学术共同体集合形成一个西方释经学的宏大智慧共同体，为读者拨开云雾，深入了解他们彼此之间的关系提供了路标和解开谜团的钥匙。

三、理论与方法的融合

《圣经诠释的历史与方法》一书探讨西方学界古往今来诠释圣经的各种方法（methods）。值得注意的是，西方近代以前的释经工作都可以用诠释（interpretation）一词加以概括和表达。无论是早期犹太—基督教的圣经诠释、中世纪的圣经诠释，还是文艺复兴、宗教改革、启蒙运动的圣经诠释，都遵循着古典哲学诠释学的进路，采用寓意解经或者字义解经的方式，探索圣经蕴含的真理。而近代以来，随着历史学、文学、人类学、考古学、哲学、心理学等学科的兴起和发展，从这些学科内部生发出很多批判/批评（criticism）理论

[1] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 287 页。

[2] F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.



（theories），将这些理论运用到圣经诠释，就呈现出不同于古典哲学诠释学诠释圣经的表现形式。从这个意义上讲，近现代的圣经诠释带有"批判"的印记。这一点在本书的目录标题中有所体现——启蒙运动之前的方法一律被称为"诠释"，近现代的圣经诠释多采用"批判"一词。先有某种学科的诠释理论，然后运用这些理论进行释经活动。在诠释过程中，抽象的理论落实为具体的方法，经过深入浅出的分析，最终呈现出多彩的释经成果。

威尔豪森的四底本理论（假说）认为五经是由 JEDP 四个来源合并而成。运用底本理论分析圣经当中出现的不一致和矛盾的地方，很多疑问就能迎刃而解。例如，E 典的"叶忒罗"在 J 典中被称为"流珥"，在《士师记》4: 11 被称为"何巴"。J 典的"西奈山"出现在 E 典中被称作"何烈山"。[1]

哥特沃德是运用马克思社会批判理论解析圣经的代表人物。他的理论运用到圣经研究当中，认为古代以色列民并没有武力征服迦南，他们本身就是迦南地的农民。通过起义和反抗迦南贵族的压迫，他们形成一个新的更加提倡集体主义的社会。

女性主义是兴起于 19 世纪、繁荣于 20 世纪，并在 21 世纪持续产生影响的重要批评理论。[2] 就女性主义圣经诠释而言，斯坦顿将女性主义理论运用于分析《创世记》1: 26-28 节，她认为男女同时被造，因而是平等的。那些认为男性优于女性的观点没有圣经依据。[3] 特雷波指出"人"（*hā-'ādām*）在语法上虽然是单数形式，但是在指涉上包含了男女平等的存在。男女是同时被造的，无先

---

1 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 237-238 页。

2 Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, *Women's Bible Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press,1998; 徐丽萍主编：《女性与文学——女性主义文学批评与经典重构》，北京：科学出版社，2020 年，第 3-4 页。

3 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 309-310 页。

后之分，也无对立关系。这样特雷波就从修辞学角度缓解了女性主义对男女不平等地位的文本焦虑。费奥伦查通过对性别、种族、阶级、宗教、异性恋，年龄的多重压迫分析，揭露了与性别歧视绞缠相伴的种族歧视和经济不公正等多维压迫体系。[1]

后殖民理论的创始人爱德华·赛义德在其代表作《东方主义》中指出东方是西方凭空想象与建构的产物，西方不仅对东方进行了殖民统治和政治支配，而且试图对东方的语言、历史和文化进行合理化解释。[2] 在这一理论的指导下，苏吉萨拉迦把圣经文本放在帝国处境与圣经叙述世界的关系当中，同时追问圣经诠释者如何在它们的研究中呈现帝国。塞哥维亚的离散者诠释学主要针对那些曾经的殖民地子民，过去的殖民体系一去不复返，但是宗主国又是他们永远无法回归的“母国”。他们感觉身处两地，同时又无处可属。塞哥维亚对离散者的关注，就是对“他者”的关注。[3]

解构主义、读者回应批判，以及意识形态批判都是后现代主义文学理论。这些理论被积极地运用到圣经批判当中，成为具体可感的圣经批判方法。[4] 摩尔（Stephen D. Moore）的解构主义释经呈现了圣经文本的不连贯性，认为文本的一致性与统一性是阅读中意识形态与神学因素的产物。读者回应批评认为读者始终与文本产生互动，读者自身的兴趣、假设、偏见以及价值观和行为，必将带入对圣经的诠释中。意识形态批判同福柯有着直接的理论渊源关系，认为知识或真理并非超然的、纯粹的与客观中立的，它同权力总是有着可疑的关

[1] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 334 页。

[2] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 346 页。

[3] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 374 页。

[4] William A. Beardslee, “Poststructuralism Criticism,” in *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*, Steven L. eds. by McKenzie and Stephen R. Haynes, Louisville: Westminster John Knox, 1999, p. 263.



系。柯大卫（David J. A. Clines）认为十诫以律法（知识）的形式将妇女变成局外人，而唯有城市中年男子，才是十诫文本中被言说的对象。[1]

论及西方批判理论和圣经诠释方法之间的关系，不得不提河南大学梁工教授的专著《当代文学理论与圣经批评》。[2] 该书依据国内研究近现代西方批评理论的传统，将 criticism 亦作"批评"，而在《圣经诠释的历史与方法》一书中，criticism 统一译成了"批判"，带有康德哲学的批判意味。一字之差，可以看出梁工教授的外国文学研究背景给他的圣经研究带来的资源。如前所述，田海华教授的专著是依据历时研究和共时研究相结合的方式铺排圣经研究的历史与方法，而梁工教授的专著从当代圣经研究从历史批评向文学批评的范式转型切入，主要分析了历史批评和文学批评研究圣经的理论和方法。在这个意义上，梁工教授更加注重西方文学批评理论对圣经文学批评的影响，突出文学研究在圣经研究方面的主导地位和作用；而田海华教授的著作更加关注西方古今诠释学对圣经研究的意义和贡献。《圣经诠释的历史与方法》也谈及解构主义、意识形态批评、读者回应批评等文学批评理论，不过本书的方法论旨趣不在文学进路对圣经的研究，因此关于后现代批判方法的反思只带出当代圣经研究的反传统路向和品格。值得注意的是，两本书都关注学者运用后殖民批判方法研究圣经的成果，不过梁工教授依然是从意识形态文论的角度审视后殖民批评对圣经诠释带来的解放力量；而田海华教授的出发点除了从学术传统和思想发展脉络考虑，还有其个人的经历。田海华教授曾在香港中文大学取得了自己的博士学位，是著名的希伯来圣经研究学者李炽昌教授的高足。这段特殊的经历让她对香港这个英国曾经的殖民地及其文化有深刻的认识与剖析。深入了解后殖民理论，并具体将该理论运用到圣经批评当中，形成具体的释经方法，就成为她情感和意

---

[1] 田海华著：《圣经诠释的历史与方法》，第 387 页。

[2] 梁工著：《当代文学理论与圣经批评》，北京：人民出版社，2014 年。

识当中重要的方面。这种出于个人原因关注学界动态的倾向，也体现在其女性主义圣经诠释当中。作为研究《希伯来圣经》的女性学者，她始终对女性主义圣经诠释情有独钟。

结语

《圣经诠释的历史与方法》站在大历史、整体观的高度，以历史为经，以方法为纬，联合织就了西方古今圣经诠释的全貌，明确表达了唯物史观的科学态度。无论从早期犹太释经、基督教父论圣经，还是中世纪犹太、基督教圣经诠释，更有文艺复兴、宗教改革、启蒙运动圣经诠释，及至近现代、后现代释经部分都表现出理论和方法的熟稔和驾轻就熟。四十五万字的书稿读来一气呵成、前后连贯，显示出田海华教授在撰写和后期校对花费的心思和功力。不过，本书也存在一些问题。书中涉及的一些关键概念，例如"六经合璧"等阐述得不够清晰，建议可以在书后附一张基本概念对照解释表，帮助读者快速掌握基本术语的含义。书中第 252 页的"撒莱出走"，应为"夏甲出走"，"诺亚醉酒"应为"挪亚醉酒"。费奥伦查的"怀疑的诠释学"解释得不够清楚。瑕不掩瑜，本书仍然是一部值得一读再读的好书。

本书从立项到正式出版，历时十年之久，过程虽然波折，但终于能与广大读者见面，也是学界的一件幸事，可喜可贺！欣闻田教授正在主持撰写中国文人对中国经典和圣经的跨文本阅读与身份认同研究，相信这样的研究会是对西方圣经诠释的历史与方法论的有力补充，从全球视野和更广阔的视域发展和完善释经学的面貌。期待她的这一力作今后顺利问世，以飨读者。

参考文献

Arnold, Bill T. *Genesis*, New York: Cambridge University Press, 2009.

Beardslee, William A. "Poststructuralism Criticism." In Steven L. McKenzie and



Stephen R. Haynes eds., *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*, Louisville: Westminster John Knox, 1999.

Boer, Roland. "Twenty-five Years of Maxist Biblical Criticism." *Currents in Biblical Research*, Vol. 5, No. 3, 2. Mary Douglas, *Implicit Meaning: Selected Essays in Anthropology,* 2nd, London: Routledge, 1999, pp. 298-321.

Brown, George H. *A Companion to Bede,* Woodbridge: Boydell Press, 2009.

Cross, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

Hobbes, *Leviathan*, Richard Tuck ed., *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge University Press, 2008.

James, Susan. *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics,* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Kern, Kathi. *Mrs Stanton's Bible,* Ithaca: Cornell University press, 2001.

Levin, Christoph. "Source Criticism: The Miracle at the Sea." In Joe M. LeMon & Kent Harold Richards eds., *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honour of David L. Petersen,* Atlanta: SBL, 2009.

Liang, Gong. *Contemporary Literary Theory and Biblical Criticism*, Beijng: People's Publishing House, 2014.

Matthews, Shelly. Cynthia B. Kittredge and Melanie Johnson-Debaufre eds., *Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elisabeth Schussler Fiorenza,* Harrisburg： Trinity Press International, 2003.

Mendenhall, George E. "Biblical Interpretation and the Albright School." In Leo G. Perdue, Lawrence E. Tooms and Gary L. Johnson eds., *Archaeology and Biblical Interpretation: Essays in Memory of D. Glenn Rose,* Atlanta: John Knox

Press, 1987, pp. 3-13.

Newsom, Carol A. and Sharon H. Ringe, *Women's Bible Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press,1998.

Nicholson, Ernest. "Foreword: Herman Gunkel as a Pineer of Modern Old Testament Study." In Herman Gunkel, *Genesis*, Macon: Mercer University Press, 1997.

Noth, Martin. *The Deuteronomistic History,* JSOTSup 15；Sheffied: JSOT Press, 1981.

Rad, Gerhard von. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York: McGraw-Hill, 1965.

Reventlow, Hening Graf. *History of Biblical Interpretation*, vol 2, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

Reventlow, Henning Graf. *History of Biblical Interpretation*, trans. Leo G. Perdue, James O. Duke, Atlanta: SBL, 2009-2010.

Sugirtharajahed, R. S. *The Postcolonial Bible,* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Tian, Hai-hua. *History and Methods of Biblical Interpretation,* Beijing: Social Sciences Academic Press, 2024.

Trible, Phyllis. *God and Rhetoric of Sexuality,* Philadelphia： Fortress Press, 1978.

Wedel, Christine Christ-von. *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity,* Toronto: University of David C. Steinmetz, 2004.

Xu, Li-ping. *Female and Literature——Feminism Literature Criticism and Canonical Re-construction*, Beijing: Science Press, 2020.



Zhao, Dun-hua. Fu An-le, eds., *Medieval Philosophy*, Beijing: Commercial Press, 2013.



通讯
Reports



“圣经诠释的中国化”学术工作坊纪要

王悦曈 https://orcid.org/0009-0009-9555-8771

于雅轩 https://orcid.org/0009-0000-3603-0170

山东大学犹太教与跨宗教研究中心

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0016

2024 年 9 月 6-8 日，“圣经诠释的中国化”学术工作坊在温州基督教柳市堂顺利召开。本次工作坊由乐清市基督教两会会长郑哪哒主持，四川大学道教与宗教文化研究所田海华教授，复旦大学哲学学院刘平教授，深圳大学饶宗颐文化研究院林艳副教授，山东大学犹太教与跨宗教研究中心姜振帅副教授，上海大学文学院历史系黄薇讲师，加拿大蒙特利尔大学宗教研究所博士生黄庭缘，四川大学道教与宗教文化研究所硕士生苏佳怡以及山东大学犹太教与跨宗教研究中心硕士生王悦曈和于雅轩参加了此次工作坊，基督教柳市堂的长老、牧师和同工们聆听了本次报告。本次工作坊围绕田海华教授出版的新作《圣经诠释的历史与方法》展开，主要就汉语语境中的圣经诠释以及圣经诠释的中国化议题展开了深入探讨。

刘平教授以释经学的范式转移为主题，首先明确了释经学（Hermeneutics）与解经学（Exegesis）的区别，并指出汉语世界的释经学与解经学常被混淆，许多所谓的“释经学”研究实际上属于解经学的范畴。这种混淆在中国已有百余年的历史，需要从学术上加以澄清和区分。比如 1935 年出版的《释经学》是第一本冠名“释经学”的汉语译本。然而，这本书虽然被称为“释经学”，但

实质上是一部解经学著作，重点服务于教会，强调如何通过字句和上下文阐释文本意义。真正意义上的第一本汉译释经学著作是Daniel J. Adams的《圣经解释学导论》中译本。它探讨了从耶稣诞生前至自由主义时代的释经学发展历程，提供了汉语释经学历史完整的框架。在当今圣经诠释学的全球格局中，汉语学界需要提升自我意识。这意味着要在吸收西方诠释方法的同时，发展具有汉语特色的圣经诠释学体系。

林艳副教授就《圣经诠释的历史与方法》著作进行了深入书评，首先强调了本书在历时性与共时性研究上的平衡，不仅梳理了西方3000年的圣经诠释发展脉络，还通过对各历史时期代表性学者，如斐洛、奥利金、威尔豪森等的详细分析，展现了释经方法之间的内在联系，这种结合让全书更具层次感，实现了历史研究与方法论分析的融合。书中对于学者之间师承关系和学派交互影响的梳理，展示了学术共同体的建构。她列举了斐洛、奥古斯丁等学者对后世的深远影响，以及德国学者如威尔豪森、古克尔与冯•拉德之间的理论传承与发展，这种学术脉络图有助于读者清晰把握西方释经学的整体走向。在呈现传统释经演进的同时，书中还涉及到了现代批判理论，如女性主义圣经诠释、后殖民圣经批判等在圣经研究中的应用，结构清晰，内容丰富，可谓是填补国内学界空白的力作。

姜振帅副教授在圣经诠释的方法论的视野下探讨圣经诠释的特点，他认为田教授的著作作为系统性研究的学术成果，是一个巨大的贡献。该书不仅回顾了圣经诠释学的历史，还结合了多种诠释方法，尤其在历时性和共时性结合上做出了创新。这种结合反映了圣经研究的复杂性，避免了对不同方法的简单对立，展示了方法论的融合和多样性。圣经诠释学的发展需要方法论的内在支持，从近现代圣经学术研究的兴起，到上世纪下半叶之后的全球化背景对圣经研究的影响，现代学科的发展进一步丰富了诠释方法的多样性。《圣经诠释的历史与方法》作为结构精巧且内容扎实的学术资源，从不同视角展现了多元化圣经



诠释的发展，希望国内的圣经研究在这部书的推动下，能够迎来新的发展。

黄薇副教授在结合自身阅读的基础上，对《圣经诠释的历史与方法》进行了详细解读和分享，指出“圣经”并非单一、固定的文本。书中导论部分详细讨论了旧约与新约的正典化过程，展示了现代学界关于经典文本如何从多样性、流动性逐渐演变为统一性、稳定性的观点。旧约和新约的形成从口传到成文，再到正典化，经历了漫长的历史，这一过程本质上就是诠释的过程。圣经的最终形态不仅是文本固定的结果，也是其不断被解读、接受的过程。因此，“圣经是一个抽象概念”，它并非具体指某一本书，而是一个动态的构建过程，不同历史时期和传统对圣经的理解各不相同。本书关注了福音书、保罗书信和启示录中如何引用和诠释旧约，这种诠释不仅反映了基督教的传统发展，更说明了文本形成本身就是一种诠释。田教授的新著不仅是研究者的重要参考书目，更是学术研究与人才培养的宝贵资源。丰富的内容与系统的编排为更好地理解圣经诠释史提供了深刻而重要的启发。对这本书的学习和探讨，可以推动圣经诠释学的发展，并在跨学科交流中实现更大的进步。

黄庭缘重点探讨了女性主义神学在汉语语境中的应用与意义，女性主义诠释挑战传统的男性中心神学，在阅读与解读圣经时应关注女性角色及其声音。汉语圣经诠释要接纳多种诠释方法，包括后殖民诠释、生态神学以及跨文化诠释，以拓宽女性主义神学的空间。在本土文化的脉络中不断反思和创新，汉语语境的女性主义诠释才能实现有意义的突破。

苏佳怡梳理了《圣经诠释的历史与方法》一书中的章节内容与要点，以圣经诠释的历史发展过程为线索，并且提出要在汉语诠释的语境下建立新的诠释范式。本土化的诠释应在忠实于圣经原义的基础上，融合中国思想传统与当代社会经验，以构建更具包容性的神学表达。

王悦曈以圣经诠释的历史与社会背景为切入点，认为诠释方法应该以其所

处的时代有着紧密联系，因此圣经诠释方法应该注重具体的历史背景与社会现实，诠释方法没有高下之分，每一种方法都是具体的社会历史的产物，圣经诠释者不仅是研究主体，也进入到具体的圣经诠释的历史之中。

于雅轩以《圣经诠释的历史与方法》为基础，通过梳理圣经诠释的历史脉络，分析迦南文化及巴力神话与圣经叙事的关系，强调了跨学科方法在圣经研究中的重要性。理解圣经不仅是文本分析，也需要将其置于古代近东的广阔背景下，田教授的研究对现代释经学的发展具有重要的启示。

在单独发言结束后，田海华教授对以上的发言和评价进行评议和总结。田海华教授首先对刘平教授的工作坊提议、基督教柳市堂的主办以及各位的积极参与表示衷心感谢。她认为圣经诠释的中国化议题由来已久，且伴随圣经在华接受和传播的整个历程。她指出刘平教授释经学的范式转移和汉语本土的自我意识都是极具意义的重要概念。林艳老师对圣经诠释方法的历时性、共时性和整体性的理解，以及对圣经学术共同体之方法论的多样描绘，再现了圣经诠释的生动图景。姜振帅博士突出方法论在圣经诠释史中的意义，看到对多元方法的尊重，以及对他者的误读所产生的影响。黄薇博士生动细致的导读和辨析，捕捉了圣经之原初的多样性和流动性。黄庭缘从广义的视角讨论汉语语境，认为这种语境中的圣经诠释是整体诠释史的一部分，是一种再诠释，从而突破了过往传统的理解。田海华认为大家的讨论具有建设性和启发性，体现了多元的洞察，同圣经诠释史中的丰富和多样形成呼应。她认为汉语圣经学界的学者应积极结合本土文化和国际学术资源，以实现更为丰富和多元的圣经释经研究。她指出，面对全球化的学术环境，要深入挖掘中国传统文化中的智慧，使得研究不仅具备学术深度，也能与时代的社会现实紧密对接。通过这种融合与创新，汉语圣经学的研究将能够更好地回应现代信仰与文化的需求，推动学科的全面发展，并为全球圣经研究贡献独特的中国视角。她鼓励学者们在未来的研究中保持开放的心态，积极探索新的研究路径，切实推动汉语语境中圣经研究的进



步与繁荣。

工作坊的最后环节是圣经诠释中国化的自由会谈。与会学者对本次工作坊的主题和内容进行讨论和总结，强调要深化和推进圣经研究的中国化议题，加强宗教工作的“三支队伍”建设，积极构建具有中国特色的宗教学学科体系、学术体系和话语体系。



编辑部启事

Announcements from the Editors



《中国基督教研究》优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术进展，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5–6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2000 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月择机举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

6、评奖规则若有更新，请参考最新通知。

《中国基督教研究》优秀博士生奖

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study）的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的《中国基督教研究》优秀博士生奖（JRCC Scholarship），旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Studies）的博士生中评选出 10-20 名获得"优秀学生奖学金"。

2、 每年九月，各大学博士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网站（CCSpub.cc；备份网站：CCSpub.org）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（CCSpub.cc；备份网站：CCSpub.org）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月择机颁发奖学金与证书，同时举行《中国基督教研究》优秀博士生工作坊（JRCC Scholarship Workshop）。根据论文质量以及工作坊现场表现，评选 2-4 名优秀论文奖。每年奖学金额度有所变化，2023 年度奖学金额度为 6000 元人民币（含外省市交通补贴 1000 元；上海市内无交通补贴），优秀论文奖 2000 元人民币。



《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要，正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Cambria；段落请使用 1.5 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。

Notes for Contributors

The Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914) is jointly edited and published by the Center for Christianity and China, Los Angeles, USA, and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University, China, founded in 2013. The journal has three sections: Special Articles, Articles, Book Reviews and Academic News.

Special Articles: Lecture notes or articles by invited scholars on special topics.
Articles: original academic papers related to Chinese Christian Studies.
Book reviews: reviews for newly published works on Chinese Christianity in Chinese and foreign languages.
Academic News: reports on conferences, workshops, lectures, etc.

All academic papers related to the contents of the Journal are welcome, provided that the content is original and published for the first time.

Both English and Chinese manuscripts will be accepted. Research papers submitted in Chinese should be accompanied by an abstract and keywords in English; manuscripts submitted in English should be accompanied by an abstract and keywords in Chinese. In principle, papers with annotations should be 10,000 to 30,000 words in Chinese and up to 12,000 words in English, while book reviews and conference reports should be limited to 5,000 words each.

The format and order of writing a research paper is as follows :

Home page: title in English and Chinese, author's contact information (name, title and title in English and Chinese, mailing address, telephone number, e-mail address, etc.).

English and Chinese abstracts (200-700 words each) and keywords (limited to 5 words).

The main text contains footnotes (please follow the format of the Journal's "Formats").

References are listed at the end of the text, in alphabetical order in foreign languages and in hanyu pinyin order in Chinese. The refereces in Chinese should be translated to English.

The Journal currently accepts submissions by e-mail only. Please check the format of your paper for compliance with the journal's formats and requirements before submission. Submission email: ChristianStudies@163.com. For more, please visit **CCSpub.cc; CCSpub.org**.



《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T'oungpao* LXXXIV（1998）: 196-213.

3．请勿使用“同上”、“同注 3”、Ibid 等方式。

4．更多内容，请访问本刊网站（CCSpub.cc，或 CCSpub.org）。

Formats and Requirements

Each manuscript should be annotated with direct or indirect citations in the text. The annotations should include details of the responsible author, the title of the work, the date of publication, the institution of publication or collection, and the page number.

Authors need to verify the cited content in detail and be cautious about citing secondary literature; for citing foreign literature, they need to check the original text and translate it carefully to avoid misinterpretation.

This publication follows the annotation format of footnotes (each page is numbered separately) at the bottom of the page and references at the end of the text.
Footnotes should be inserted after the text of the desired comment and numbered with Arabic numerals.

Format of the main text: Chinese, Song, five-point font, 1.5 times spacing, Chinese punctuation; English, Times New Roman, five-point font, 1.5 times spacing, English punctuation; natural subparagraphs. The format of footnotes is small five, Song font in Chinese and Times New Roman in English.

The manuscript should provide the title of the article, Chinese abstract (about 300 words), Chinese keywords (3-5), English title, English abstract, English keywords, body, footnotes, references, and include the author's name, unit, and contact information.

More information, please visit: **CCSpub.cc; CCSpub.org**.





关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ccsnet.cc/cscc。

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790， USA
Tel: (626)308-3530 Email: globaldaniel5@gmail.com

CCS Publishing Center, 2025

ISSN: 2325-9914

9 772325 991004